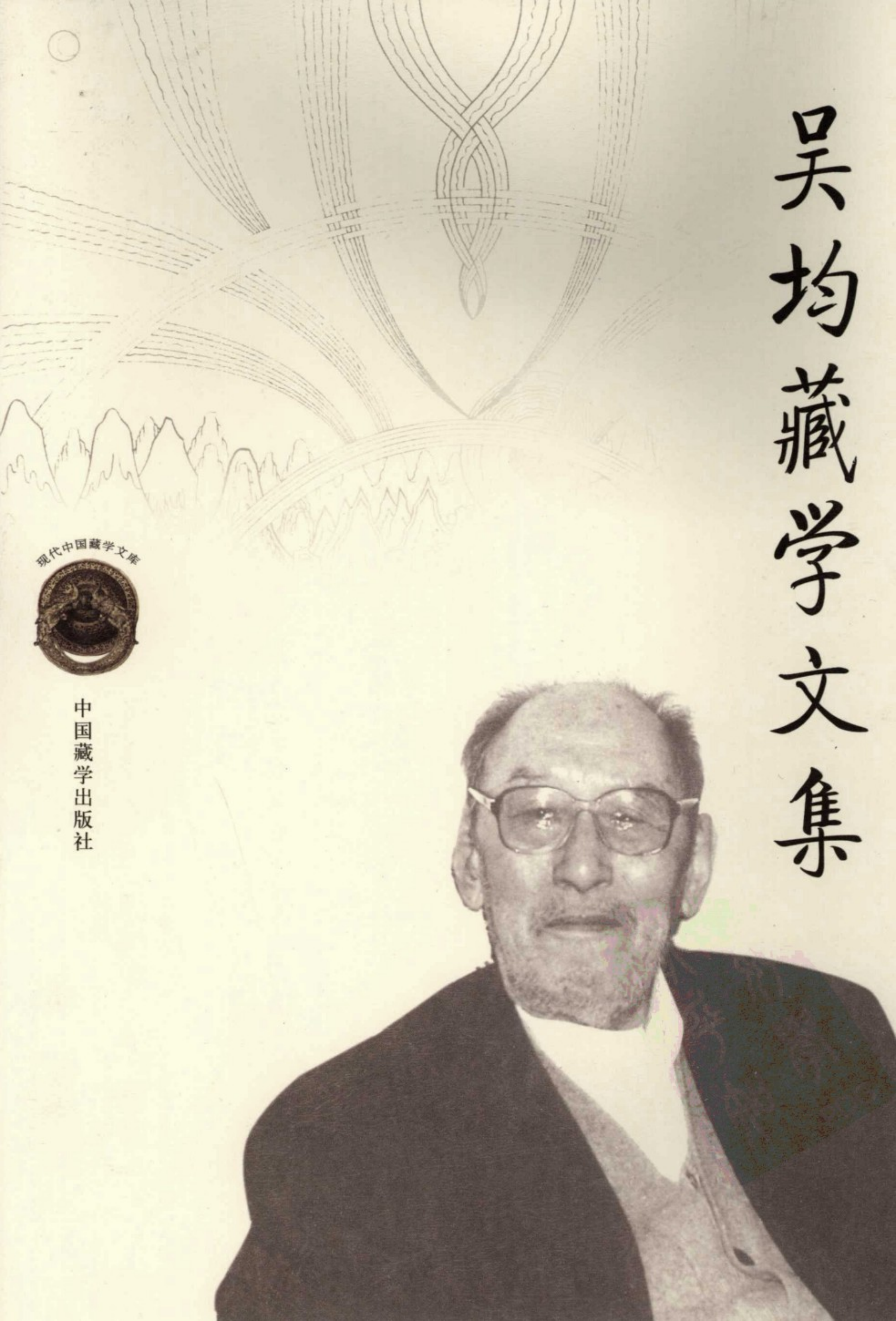

吴均藏学文集
现代中国藏学文库
中国藏学出版社

【现代中国藏学文库】

主　　编：拉巴平措
执行主编：马 丽 华

吴均藏学文集

下

图书在版编目(CIP)数据

吴均藏学文集/吴均著.—北京:中国藏学出版社,2007.12
ISBN 978-7-80057-929-5
Ⅰ.吴...　Ⅱ.吴...　Ⅲ.藏学-文集　Ⅳ.K281.4-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 127935 号

吴均藏学文集

作　　者 吴　均
出版发行 中国藏学出版社
印　　刷 北京牛山世兴印刷厂
开　　本 787×1092 毫米　1/16
印　　张 62.5
字　　数 833 千
印　　次 2007 年 12 月第 1 版第 1 次印刷
印　　数 3000 册
书　　号 ISBN 978-7-80057-929-5/K·163

定　价:75.00 元

目　录

代　序……………………………………………………………（1）

上编:历史宗教部分

论夏嘉同音与羌藏同源……………………………………………（3）
论甘青彩陶纹饰中卍形等符号的演变……………………………（23）
吐蕃的冲木与赤雪冲、青海海北霍尔与土族的传说………（48）
从《西番馆来文》看明朝对藏区的管理……………………………（58）
论明代河洮岷的地位及其三杰……………………………………（86）
回忆青藏纠纷和招抚玉树拉秀等部落的经过………………（105）
果洛若干史实的片断回忆…………………………………………（114）
清军屠杀阿粗乎等四族惨案的真相……………………………（144）
关于藏区宗教一些问题的辨析……………………………………（154）
一、关于所谓"喇嘛教"………………………………………（155）
二、佛教与苯教………………………………………………（163）
1. 苯教不是佛教………………………………………………（163）
2. 苯教的起源…………………………………………………（165）
3. 苯教的派别…………………………………………………（169）
4. 苯教与佛教的斗争……………………………………………（172）

5. 苯教与佛教的异同 …………………………… (177)
三、关于前弘期与后弘期 ………………………………… (183)
四、关于藏区佛教各派的兴起与政教合一制度的形成
…………………………………………………………… (193)
1. 阿底峡与噶当派 ……………………………… (193)
2. 政教合一组织形式发展的过程 ………………… (196)
3. 藏区佛教寺庙的类型 …………………………… (198)
4. 各教派的兴起与其政教合一组织的形成及
教学制度 ………………………………………… (201)
(1)宁玛派 ………………………………………… (201)
(2)萨迦派 ………………………………………… (206)
(3)噶举派 ………………………………………… (223)
(4)格鲁派 ………………………………………… (242)
五、关于藏区佛教的转世制度 ……………………… (275)
论安多藏区的政教合一制统治……………………………… (291)
青海地区的藏传佛教与寺院………………………………… (314)
论喇勤贡巴饶赛……………………………………………… (340)
藏语系佛教格鲁派创始人宗喀巴…………………………… (351)
论苯教文化在江河源地区的影响…………………………… (365)
青海地区在吐蕃统治时期的文化钩沉
——论藏史前弘期间多麦藏区文化的发展…………… (390)
对日本佐藤长《西藏历史地理研究》中一些问题的商榷…… (417)
日月山与大非川……………………………………… (417)
得仑诺尔与卡拉淖尔………………………………… (442)
论西月河、列驿与食堂之驿路 ……………………… (450)
七渡口的位置? ……………………………………… (460)
自截支桥至悉诺逻驿唐蕃古道的走向……………… (470)
拉萨唐蕃会盟碑文中"洮岷之东,属大唐国界"之语纠谬 … (482)
安定、曲先、罕东、必里等卫地望及民族琐议 ……………… (490)
论邈川、宗哥、安儿三城及省章、安儿、青唐三峡的位置…… (515)

明代在玉树地区建置初考……………………………………（528）
青海藏文研究社记………………………………………………（543）
从藏文翻译说到青海藏文研究社………………………………（557）
散忆喜饶嘉措大师………………………………………………（563）
记藏学家杨质夫…………………………………………………（575）
青海藏文研究社及杨质夫先生的《入藏日记》………………（581）

中编:文学部分

唃厮啰与岭·格萨尔 ……………………………………………（599）
岭·格萨尔论 ……………………………………………………（622）
《岭·格萨尔》史诗研究中一些提法的商榷 …………………（641）
论史诗《岭·格萨尔王传》是藏族文化熔铸发展的反映 ……（663）
求是存真,名从主人
——答王沂暖先生关于史诗《岭·格萨尔》研究中“岭”、“朗”音读的诘难……………………………（702）
《格萨尔》史诗中霍尔的方位…………………………………（718）
藏族的天葬与所谓“戴天头”……………………………………（722）
藏文新生体字模的创制纪略……………………………………（732）

下编:译后记及其他

《岭·格萨尔王传》译后记辑要 ………………………………（739）
前言…………………………………………………………（739）
《英雄诞生》之三译后记……………………………………（740）
《英雄诞生》之四译后记……………………………………（749）
《英雄诞生》之五译后记……………………………………（761）
《赛马称王》之一翻译说明(附:原整理者后记) ………（793）

《霍尔侵入》之一译后记(附:原整理者后记) …………(801)
《平服霍尔》之一译后记……………………………………(810)
《平服霍尔》之三译后记(附:原整理者后记) …………(821)
《姜岭之战》之二译后记……………………………………(837)
《门岭之战》之二译后记(附:原整理者后记) …………(840)
《岭与中华》之一译后记……………………………………(846)
《地狱救母》之一译后记……………………………………(854)
《索多马城》之一译后记……………………………………(856)
《岭与祝古》上卷第一分册译后记…………………………(860)
《岭与祝古》上卷第二分册译后记…………………………(864)
《岭与祝古》中卷第二分册译后记…………………………(867)
《岭·雪山水晶城》之一译后记 …………………………(877)
《安多政教史》译后记…………………………………………(878)
《察罕呼图克图衮噶嘉勒赞传》译后记……………………(885)
《藏族史略》前言………………………………………………(911)
《玉树调查记》绪言……………………………………………(920)
《西藏六十年大事记》绪言……………………………………(927)
《青海历史》评介………………………………………………(933)
《安多政教史》简介……………………………………………(946)
藏族文化史上研究世界地理的新篇章
——《世界广论》评述……………………………………(956)
钩深致远的一本书
——评《觉囊派通论》……………………………………(972)
关于田晓岫《吐蕃王族族源新考》,以求正于左右 …………(976)

给编辑的一封信——代后记……………………………………(979)

中　编

文学部分

唃厮啰与岭·格萨尔

唃厮啰为11世纪时的藏族历史人物，岭·格萨尔是藏族民间流传的传奇人物，两者之间，是否有联系，是否为一个人，论者纷纷，所见不一。同时，岭格萨尔与格萨尔的区别及所处的时代为何，在汉藏文献中，已形成混乱，往往分辨不清。兹试作初探，求正于博雅。由于掌握的资料不多，错误可能不少，而且有些资料来自传说，其可靠性尚待进一步证实，因此，仅罗列一些看法，供对这个问题有兴趣的同志们参考。

一、促进藏族加入祖国大家庭伟大事业的人物——唃厮啰

公元842年（唐武宗会昌二年）吐蕃王国毁灭佛教的国王朗达玛被佛教僧侣拉隆·华吉多吉刺杀，矛盾重重的吐蕃王国围绕着拥立朗达玛的两个孩子的问题，大贵族们拉帮结派，掀起内战，终于分裂为两个政权。处在吐蕃王国东北部的朵麦宗喀地

区[①] 的军阀们，也由于派系不同，相互争战，论恐热和尚婢婢两大军阀混战多年，赤地千里，积尸累累。不久，奴隶起义军——嗢末军，首先在朵麦地区发难，接着，乘奴隶主武装力量经过多年混战，消耗衰敝之机，康藏地区的农奴们，约在公元869年，爆发了由昌都的科协勒登，拉萨的洛波洛琼等领导的大起义，接之而起的是877年山南等处的由许布达孜等领导的农奴义军，焚掠吐蕃故都秦瓦达孜，掘毁吐蕃历代王陵，并杀死了盘踞后藏的藏王贝阔尔赞，促使吐蕃王国整个崩溃，广大藏区形成了各地封建农奴主分裂割据，混战不休的局面。在安多宗喀地区，同样也形成了“种族分散，大者数千家，小者百十家，无复统一矣”[②] 的局面。10世纪末，这个地区兴起了两个地方政权，一是在藏族称为华热地区的“西凉府潘罗支政权”，另一个是河湟宗喀地区的“唃厮啰政权”。这两个地方政权一开始即紧密地靠拢宋王朝，是先于萨迦班智达及八思巴而促进祖国安多藏族地区融入祖国统一大家庭的地方势力。关于西凉府潘罗支政权，我们暂不在此论列，而只探讨唃厮啰政权。

在藏区，对于藏族生息的地域，习惯上区分为上部阿里三围，中部卫藏四部，下部朵甘木六冈。朵甘木六冈基本上列在朵多地区，即原西康一带，而黄河流域的朵麦地区则略而不详，因之另有三高地的分法，即（一）朵甘，亦称麦甘，即元时朵甘思；（二）朵麦，亦称野尔摩塘，地当青海湖西南黄河上游一带，即元时脱思麻，（三）宗喀，即宗哥，亦称吉塘。关于宗喀地区，又有大小宗喀之分。一般认为大宗喀包括三河流域，即湟水与洮河流入黄河的这个地区，东起白塔寺（即今刘家峡水库），西接朵麦[③]。小宗喀则专指以宗拉仁摩山脉为标志的流水流域。唃厮啰所据的地区，不但是这个地区，而且还延伸到宗喀以外兰州以东马衔山一带，所属有藏、汉、吐谷浑、回纥等族。

① 朵麦与宗喀两地现在通称为安多。

② 见《宋史》卷492。

③ 见才旦夏茸：《喇勤贡巴饶萨传》（藏文）。

唃厮啰（998—1066）这个人，汉文历史上给他一应有的地位，但在藏文的正史上，则都没有记载，这是藏族学者的通病。他们囿于宗教习惯，所著史书，多以卫藏地区为中心，以佛教的传播为主，以吐蕃王国王室兴衰为主，以卫藏地区的封建割据者为主，对于卫藏以外的地区，则不是他们著述的对象，因之，像潘罗支、唃厮啰这样的地方政权以及青、康等处社会发展的各项情况，概不列入，予以反映。有些地方史志亦言而不详，殊难与汉文记载相对应。我曾以唃厮啰的事迹，请教过许多藏族学者，但只是根据《西藏王统记》等记载，称之为宗喀王外，殊难得到更详尽的记载。

唃厮啰，史称是新疆高昌人，据说系吐蕃王室的后裔。10世纪初，吐蕃王室分裂成4个系统，其中，雅隆觉阿一系的后裔，据《西藏王统记》等书记载，有在宗喀为王者。但是，这个记载简略，只称雅隆赤德的子孙中，有东去宗喀地区为王者，名为京俄敦庆，因此，一般藏族学者认为他就是唃厮啰或其子孙①。

汉籍史载唃厮啰（998—1068）生于高昌的磨榆，12岁时，被在该地经商的甘肃河州藏族何朗业贤视为奇货可居，带到河州来，被当地豪族耸昌厮均奉到今循化，欲于河州立“文法”，后来又被宗哥（即宗喀）僧人李立遵及邈川温逋哥抢到湟水流域尊立为王。因为他被宣称是吐蕃王室的后裔，所以被称为唃厮啰②。史称他本名欺南陵温篯逋，按安多藏语，这可能意为“继承王位的业运赞普”（ཁྲི་གཉེན་ལས་དབང་བཙན་པོ）的对音。赞普为吐蕃王国国王的称号，这位当时被人摆布的12岁小孩，在高昌的时候，是否即有赞普的称号，不能不令人怀疑。同时，“欺南”这词按安多语音对勘，系“继承王位”的意思，如果是这样，则唃厮啰起这个名字时，他已经在高昌地区继承了王位，虽然赞普

① 见《西藏王统纪》。

② 见《宋史》卷492。

称号可能有名无实，但也可以肯定他不会是孤独的一人，而被人把他随便带到河州的，起码会有一些基本部属，但史称他被人带到河州，则其为一流浪者明确无疑了。因此，这个所谓“本名欺南陵温籛逋”，显然是唃厮啰“部族寖疆”之后被人们崇奉的尊称，而不是他的本名？至于唃厮啰一名，史称河州人称佛为“唃”，谓儿子为“厮”，为了尊敬他，所以称之为唃厮啰。按藏文中，与“角”对音相近者有 ཇོ 及 རྒྱལ་ 二字，而“厮”是 སྲས 的对音，至于“啰”之对音，似有二，一为 ལགས，是对人称呼之后所加的敬语。ཇོ 这个字，可以释为“佛”，亦可释为“尊长”“尊上”，如对于释尊，藏族习惯上称为“觉阿”（ཇོ་བོ་），供奉释迦像的大昭寺就称为觉康；哥哥称为“觉觉”（ཇོ་ཇོ་），主上则称为觉，等等，一为 བོ，是安多区对青年人的爱称，但一经称呼之后，也就终生叫之。一直到现在，这种习俗，仍然通行，如嘉洛 རྒྱལ་བོ、噶洛 སྐྱ་བོ 等。尤其后者，为对还俗活佛的尊称。因此，唃厮啰就是史称的佛子，而啰则为爱称。这与当前的噶洛的叫法毫无二致。同时，我们还知道唃厮啰的名字，被与他同时期的宋朝官吏译作“嘉勒斯赉”或“嘉勒斯勒”，这个名字是藏文 རྒྱལ་སྲས 的古译法，其意仍为“佛子”、“王子”。看来，这两个名字，都是部属所上的尊称，而不是原来的名字，是一种涵意的两种叫法，因此，可以肯定唃厮啰的尊称名号，有“唃厮啰”、“嘉勒斯赉”、“欺南陵温籛逋”等，他的真名叫什么，由于当时，他被人自高昌带至宗喀，树立为吐蕃王室之后裔，成为赞普后，为了维护这位“赞普”的威信，实际上隐而不公开了。我们从唃厮啰于年幼时，被人能轻易地带到外地去的这一事实来看，可以肯定他少时是一个流浪者，在高昌没有什么社会基础，而从他一到宗喀地区，即被当地的豪族、僧侣和酋长们抢来夺去，争着拥立的这一事实来看，则可以肯定他被称为吐蕃王室后裔的这一着棋，下得非常成功。上面已经指出，唃厮啰是否为吐蕃王室之后，没有详细的文献作证，即令他就是如《西藏王统纪》等所说的雅隆觉阿王系之后，也不能说明他从新疆高昌被人带至河州的这一事

实。因《西藏王统记》等书虽记载雅隆觉阿王系的某些人东至宗喀为王，但并没有说清楚他们如何先去高昌然后转到宗喀的过程。那么，他为什么一被带到宗喀地区，即被豪族们尊而立之呢？关于这一点，我们有必要回溯一下吐蕃王国经营朵麦及宗喀地区的历史。本来吐蕃王室起自雅隆，建都拉萨以后，逐步以卫藏（即"蕃"）为中心统一整个藏族地区（即所谓"大蕃"），而朵麦及宗喀地区原来隶属于大唐及吐谷浑，大非川战役[①]后朵麦地区全入吐蕃之手，而大唐安史之乱，则给吐蕃以吞并宗喀以及宗喀以东地区的机会[②]。根据藏史及民间传说，吐蕃对宗喀等地区，采用军屯的统治方式[③]，卫藏的贵族们常被派遣到这个地区屯田（牧）并作战。如赤德祖赞派七大骁将屯田今化隆一带，其所居的村庄，迄今仍叫做噶玛洛，可黎可足派军屯牧洮河上游等等。吐蕃王国崩溃后的百多年内战，各地形成大大小小的封建割据的农奴主统治，长期处于混乱状态，没有一个能起号召作用的统治中心。唃厮啰被宣称为吐蕃王室的后裔，正适应了这地区封建农奴主阶级的政治上的需要，他们正需要这么一个可作政治资本的对象，而唃厮啰的来到，正投其所好；从唃厮啰之被夺来抢去以及李立遵与温逋哥等之政变[④]，不正说明这个问题吗！其次，藏区佛教被朗达玛毁灭后，经过近百年的地下活动，10世纪末，在贯彻灭佛禁令不大彻底的宗喀地区的丹斗（今化隆）有一位温布教（即苯教）信徒家庭出身的贡巴饶赛，他改宗佛教，师事逃来在该地隐居的西藏僧人，成为名噪一时的佛教学者。他大力传播，点燃了藏区佛教后弘期的火炬。藏史上把他尊称为喇勤（意为大喇嘛），由他所宏传的藏传佛教流派，称为下路宏传，其影响遍于康青藏。一般佛教徒在历史传统下，对于吐蕃王国的国王们大兴佛教的业绩，并不因朗达玛灭佛而否定，我们从唃厮

① 见《两唐书·吐蕃传》。

② 同上。

③ 见才旦夏茸：《喇勤贡巴饶赛传》（藏文）。

④ 见《宋史》卷492。

啰被宗哥僧李立遵及温逋哥略取到廓州一事，可以看到宗喀地区拥有武装力量的和地方势力宗教集团，如何利用这个宣称是吐蕃王室后裔的人物。这里应该明确地指出，所谓“僧”，乃是佛教徒，而“温逋”乃是温布教徒，从他们译名前这个冠词就可以知道他们代表着哪些武装力量。按安多藏语，“温逋”即“温布”之对音，因此，拥立唃厮啰的温逋哥，表明他是温布教信徒。当时，不称其名而径以温逋称呼者还大有人在。《宋史》卷 492 中以温逋命名者尚有“西凉府觅诺族首领温逋”，而这位宗哥族大首领温逋哥亦有时作温逋。宗喀地区，本来是温布教势力较盛的地区，尤其佛教势力被摧毁之后，温布教势力大盛，这种影响一直到现在还有遗迹可寻，温布教在青海海东、海南、黄南等地区，还有一定的社会基础，不像果洛、玉树及海西等处那样不足轻重。当时，这两种对立的宗教武装争立唃厮啰，充分说明经过百余年战乱，迫切需要新的社会秩序的建立，而唃厮啰之被拥立，乃地方武装势力急需一个能起号召作用的人物，为自己利用的工具，并不认真地追究这个称为吐蕃王室后裔之真与假。本来，历史上新的统治阶级，假借、附会、窃袭旧统治阶级的门第与宗谱的事情，屡见不鲜，在藏区更是这样。最典型者如萨迦款氏、帕竹朗氏，等等。在宗喀地区，自称为吐蕃王室后裔者，还不只唃厮啰一人，如与唃厮啰同时代的潘罗支，原卓尼地区的统治者杨氏，不都称为松赞干布的后代嘛！

唃厮啰以一个被人从新疆高昌带至河州的流浪汉，充分利用地方上武装割据者的势力与矛盾，妥善使用所谓吐蕃王室后裔这张牌，逐步建立自己的统治力量。他的统治势力的扩张与巩固和接受宋王朝的援助及紧密靠拢与团结分不开。他一生继承汉藏两大兄弟民族的甥舅亲谊传统，并加以发展，他是促进藏族加入祖国大家庭的先驱者。他的一生，对内来说，是宗喀地区的统治者，而对外来说，力抗西夏的侵略，几乎等于宋王朝的直属军州。他的历史活动，主要在宋王朝的战略指导下，保卫宗喀地区不致继西凉潘罗支政权之后，沦陷于西夏之手。他于公元 1015

年，遣使到汴京入贡，“希望朝廷恩命”并“数使人至秦州，求内属”。“愿平西夏以自效。”宋王朝先后任命他为“宁远大将军，爱州团练使”，“保顺军节度使兼邈川大首领”，“兼保顺，河西节度使”，“洮凉两州刺史”等。“岁以俸钱，令秦州就赐。”（岁俸银三百千，绢绫四十匹）由于他不断击败西夏的侵略军，保卫了宗喀地区，向宋输送了大批军马，所以不断受到宋王朝的“赐锦袍金带器币供帐什物茶药有差”，“赐器币总万二千”，“赐帛二万匹”，“加阶勋检校官功臣食邑，赐器币鞍勒马”，[①] 等等。基本上与宋王朝对本部的功臣待遇一样。一直到他的孙子时，祖孙三代统治宗喀地区近百年，河湟一带成为宋之“边郡”。这一点，我们从宋王朝不把宗喀地区纳入禁止军用物资输出地区的禁令（拨发制造军器的铜[②]）的一事，可以得到充分证明。后来，“唃氏子孙”内部分裂，不能与西夏对抗，宋王朝才把已经支离破碎的宗喀地区逐步直接管辖，由边郡变为内郡。唃厮啰的后代，都分别充当宋王朝各级政府官吏，直到南宋时候。唃厮啰率宗喀等地的藏族，加入祖国大家庭的历史使命，终于完成，在祖国历史上写下了光辉灿烂的一页。

二、格萨尔与岭·格萨尔

岭·格萨尔是流传于藏区的传奇人物。他是否真有其人，说法很多，很难求得一致的看法。但是，有一个问题，被中外研究格萨尔的人们所忽略，而且这个问题不解决，则研究格萨尔将陷于扑朔迷离之中，难以求出明确的答案。

“格萨尔”一词。系藏文 གེ་སར་ 的音译，乃系藏梵字格萨热（གེ་ས་ར་）一字的讹转。其意为顶、尖及花蕊。它被作为古代藏族

---

① 见《宋史》卷492。

② 《宋会要辑编》卷140。

封建农奴主阶级统治者名号时，则约略有汉族封建社会统治者尊称——“英主”的某种意义；其次，据宗教人氏说法，格萨尔这个词，在藏区佛教的密宗用字中，还有某种秘密说法，这当然是一种荒谬无稽之谈。从藏文文献中一般拿格萨尔作某些牧主阶级头目的名称来看，被称作“格萨尔”的这些人物，都是属于武夫之列。而这个名称，有的是部属奉上者，有的则是本人自封的。前者如格萨尔春吉王，岭·格萨尔王，后者如祝古·格萨尔王，霍尔·格萨尔王，等等。基于此，则格萨尔一词，很显然是古代藏区社会中某些有武功的传说人物的共名。但是，一般汉译中，则把岭·格萨尔不顾藏文原文，径作为“格萨尔”，造成共名与专名混淆，随之而来的是把上下几百年中有“格萨尔”这个名号的各个传说人物，弄不清楚，对于这些人物们所处的时代，纠缠不休，穿凿附会，众说纷纭。

以“格萨尔”当作名号的人物，见于藏文古代文献者，如《嘛呢噶奔》《王诰》中的霍尔·格萨尔王；《五部遗教》中的格萨尔军王，祝古·格萨尔王，14世纪萨迦索南坚赞著的《西藏王统记》以及伪托为松赞干布的大论禄东赞的《迎娶文成公主记》中格萨尔军王；《米拉热巴歌集》中的格萨尔王；达赖五世罗桑嘉措《西藏王臣记》及那旺格勒《续藏史鉴》中所引的《灵犀宝卷》中的岭·格萨尔王，等等。格萨尔军王被认为即是格萨尔春吉王，“春”这个古地名，一般指为高昌，而祝古则认为是突厥，霍尔则是东胡，一般指作吐谷浑。传说中的格萨尔春吉王，是“春”地的英雄武士，松赞干布时，格萨尔春吉王被打败后，他的脑袋被带到拉萨示众，最后把他的脑盖骨埋于大昭寺的地下，作为厌胜之物云。

上列的这些古藏文文献，有的是后人伪托的，如《嘛呢噶奔》《五部遗教》《王诰》等，虽都标为吐蕃王国时的著作，但都是所谓“伏藏”，是后人的伪著，是在写成后埋于地下，然后再以其他方法，由他本人或由别人掘出，公之于世。按其内容来看，如预言宗喀巴出世等，则显然是14世纪以后的作品。而在

《岭·格萨尔传奇》中，自称为格萨尔者，不仅有岭·格萨尔，在《岭与祝古之战》中有祝古·格萨尔，被称为东西两“格萨尔”，而霍尔白帐王也自我吹嘘为“格萨尔”，等等。综上所述，格萨尔这一当做武士共名的名号，是古代藏族中早已流传的名词，其区别，在古代藏文中泰半在名称之前加上地区名的冠词，以示区别，而中外关于岭·格萨尔译本中，则忽略了这一点，以致弄得混淆不清，这一点我们应当首先搞清楚才是。

三、所谓“岭·格萨尔”

岭·格萨尔这位人物，按现在流传于藏区的30多部《岭·格萨尔传奇》来看，从前人所著的本传来看，可以肯定他是一位代表藏族民族性的被神化了的虚构人物，虽然被当作模特儿的古代林葱土司家族某个人也可能叫做“格萨尔”，但一真一虚，实际不是一码事。从当前流传的各种资料来看，他生活在这个世界的时间，可以上溯8世纪，下至18世纪，在这一千多年中，都有关于他活动的传说与记载，因之，说他为历史人物，乃无实据，说他就是唃厮啰，亦属荒唐。兹试作如下的分析。

1. 藏文文献中，记载岭·格萨尔是8世纪人物者，有元时大司徒、明时阐化王朗氏家谱《灵犀宝卷》。我没有机会接触这一部书，但从达赖五世的《西藏王臣记》及那旺格勒的《续藏史鉴》中所引者来看，则这位岭·格萨尔与朗氏祖先阿米绛曲哲科是莫逆之交，阿米为莲花生的爱徒，岭·格萨尔曾先后两次请他到岭国去云。这是记载岭·格萨尔活动时间最早的一说，而解放前昌都察雅地方的东空活佛所著的《岭与祝古之战》是《岭·格萨尔传奇》中卷帙最多的一部，其中，记载岭·格萨尔征讨祝古乃应卫藏地区噶伦等之请求，时卫藏地方已有公噶伦等官制，完全因袭1751年清王朝废除藏王制，正式建立地方政府噶厦的那一套制度，同时还提到内地18行省等等，这些记载正好说明了

岭·格萨尔是一位虚无缥缈的、民间艺人附会塑造的人物。

2. 岭·格萨尔与萨迦八思巴大师（1235—1280）同时说。此说流传较广，而具有代表性的则有青海玉树昂欠千户家传《昂欠王本生明镜》与西康宁玛派著名学者居·穆旁南木嘉著的《岭·格萨尔传》。这两部书都是清时著作。前者说，当年八思巴自北京回萨迦时，正值霍尔与岭在黄河两岸鏖战，道路被阻，八思巴乃绕道西康康定，经康北至玉树昂欠，与当时的昂欠千户结成上师与施主因缘，并在该地住了 2 年，然后去西藏萨迦云。后者说，岭·格萨尔与萨迦派八思巴，噶举派噶玛巴黑帽系的噶玛拔希（1204—1283），噶举叶尔巴派的桑吉叶尔巴等同一时间云。

按八思巴大师往返西藏与北京者曾有数次。八思巴大师最光辉的历史功勋是完成了整个藏族地区加入祖国大家庭的这件不朽事业。他曾于 1255 年、1265 年、1277 年先后回藏 3 次，1277 年尚有元世祖太子真金偕行，以真金为施主举行曲弥仁摩大法会。这个法会既是属于宗教活动的法会，也是属于表示中央与地方团结一致的政治性大会。当然，八思巴之去昂欠，不会在这一年，那么，是不是 1255 年或 1265 年？这正值元帝国在整个藏区设置行政设施的时候。昂欠当时，属吐蕃等路宣慰使司都元帅府管辖，八思巴到昂欠，可能与他安抚康区联络各地头目之事有关。但堂堂大元皇朝的宣政院总制，在旅途中竟被一个地方割据势力所阻，不得通过，而大元不予追究，乃不合当时的实际。元史上有不少对吐蕃用兵的记载，其范围东起甘肃与四川交界处，西达西藏，南迄云南，多为平定反抗萨迦的地方割据势力，难道真有这种霍岭战争而被轻轻放过？显然荒诞不经。因此，这个昂欠千户家传的记载，不足为凭，但岭·格萨尔之属于虚构人物，更因此而得到反证。从《岭·格萨尔传奇》中的诞生之部中，则说岭·格萨尔生于汤东杰布（1385—1406）之后，汤东杰布为历史人物，若其生于汤东杰布之后，则与八思巴同时之说纯为虚妄。

其次，所谓与噶举叶尔巴派的关系之说，同样是不顾具体时

间的传说。按叶尔巴派乃藏传佛教噶举派的一个支派，其创始人为伊喜邹巴，亦称桑吉叶巴。此人的生卒年月不详，但由于他是帕木竹巴（1110—1170）的弟子，则其社会活动时间，较之噶玛拔希与八思巴为早，而开创叶尔巴噶举的时间，也不会晚于12世纪。此派在青海囊谦县建有达那寺，据说已有800年历史。一些流传说，岭·格萨尔崇信这个教派，与这派创始人桑吉叶巴极友好。居·穆旁的《岭·格萨尔传》肯定此说，他还进一步说，岭·格萨尔的继承人扎拉才嘉（岭·格萨尔无子，以侄为其继承人）之子扎拉达尔吉年老时，全家患病，死亡殆尽，只剩下他的儿子大人桑吉嘉木措，乃请来与扎拉达尔吉友好的桑吉叶巴，将岭·格萨尔的遗物，如宝剑、宝弓、箭、盔旄、军锣，以及晁同（岭·格萨尔的叔）的靴子，珠姆（岭·格萨尔的妻子）系裙的螺环，包括从内地运茶叶时用的虎豹皮袋子，还有更重要的岭部珍宝——历代珍藏供养的佛教大般若经手抄本等送与桑吉叶巴，藏在囊谦达那寺中。据说20世纪40年代，这些东西犹在云。任乃强同志记述的李鉴明同志所说大部古物被一神通喇嘛运藏于隆庆（即囊谦的另一译音）达纳，即指此而言[①]。但是，居·穆旁既说岭·格萨尔与桑吉叶巴同时，又说岭·格萨尔之孙及重孙与此人友好，时间未免拖得太长了，这和《岭·格萨尔传奇》各个部分中都有老得不能再老的戎察查根一样了。即令以传奇来论，我们看到流传的《岭·格萨尔传奇》结束部分《安置三界》中，当岭·格萨尔将要死去时，他还没有孙子。所以，这种流传显然是附会之中的附会，虽然叶巴噶举与达那寺是实际存在的东西。在这种流传中，我们不排除与桑吉叶巴友好的是历史人物林葱土司家族中的以“格萨尔”为名而被民间艺人当作塑造传奇人物“岭·格萨尔”的模特儿的那个格萨尔，所以达那寺所存的什物，当然不是传奇中虚构人物的东西，而可能属于这个模特儿的。

① 王沂暖：《〈格萨尔王传〉中的格萨尔》，见《西北民族学院学报》1980年1期。

3. 岭·格萨尔为后于朗达玛，先于阿底峡，与后于莲花生，先于阿底峡说。前者为第四代班禅的经师洛桑楚丞（17世纪上半叶人）在《印度八大法王传》中所肯定者，后者则为自称是岭·格萨尔后裔的林葱土司家史《铁山史》中所说及林葱地方的流传，皆无确证。按莲花生入藏，在8世纪下半期，朗达玛死于842年，而阿底峡尊者约生于10世纪80年代，殁于1054年。上面的说法，不过与《灵犀宝卷》中所说那样，估计而已。

4. 岭·格萨尔生于1000年庚子岁（宋真宗咸平三年）说。这是才旦夏茸在其所著的《教统年表》所记载者，但是，他是当作传奇而列入的，在表内附有“传奇”字样，聊备一格而已。

5. 岭·格萨尔生于第一丁卯或第一丁卯之前的一个丁卯纪年中的庚子或癸巳说。这是智观巴丹巴饶吉在他所著的《安多政教史》中所认可者。他并说，“岭·格萨尔曾向朗氏阿米绛曲哲科及大学者米底（སྨྲྀ་ཏི）处学佛法”云。仍是《灵犀宝卷》所说的引申。

在此，顺便说明一下，藏历纪年，按《时轮金刚》的说法而来，在吐蕃王国时代，是火空海论纪年，至公元1027年（宋仁宗天圣五年），则改称丁卯纪年。前者为追溯的计算，实际上吐蕃王国时代，并没有那种算法，至于后者则由于时轮说大盛而迄今采用。其干支的推算，与内地甲子纪年相同，但以丁卯岁为每一纪年的开始，有异于甲子纪年之以甲子岁为每一纪年的开始。因此，有些译文，在大民族主义支配下，把丁卯纪年译作甲子纪年，名实不符，应予改正。第一丁卯之癸巳为1053年（宋仁宗皇祐五年），庚子为1060年（宋仁宗嘉祐五年），在《岭·格萨尔传奇》的《英雄诞生》等各种流传本中，除庚子与癸巳年外，尚有生于虎年之说，但都没有说明那一个丁卯[1]。

6. 认为历史上岭·格萨尔实有其人。而《岭·格萨尔传奇》

---

[1] 关于岭·格萨尔的生年，果洛俄后保著有《论岭·格萨尔》（藏文）一文，可以参阅。

中的“岭·格萨尔”则是根据历史上的这位人物夸张渲染而成者。这是18世纪藏族著名历史学者松巴·伊喜班爵尔的说法，他在《答问》一书中说：

“在康地上部，自下而上有黄河、雅砻江、金沙江等三江。在中间者为雅砻江，连同吉云及粗隆委两水，共三条河流环绕的地带是格萨尔的生地，它在德格的左边，是德格所属的地区。……他父母的帐房所在地，叫做吉尼玛滚奇。它属于德格地区的丹和岭两大部落中的岭部。格萨尔生后不久，被他叔父晁同驱逐到黄河源头扎陵湖和鄂陵湖附近的拉隆玉多地方。他在该处长大，成为一位英勇的武士。……

又说：“以后，格萨尔到丹部落去，为该地的猛犬追逐，马惊堕地，因而致死……”

又说：“格萨尔虽然实有其人，但《格萨尔王传》中的格萨尔，则是根据历史上的人物，而作了添枝加叶的渲染夸张，已经不是原来的真面目了。”①

我保存的松巴氏藏文原文，早已不在手中，没有机会直接引用。上面的引文，乃根据王沂暖同志所引并对照流传的油印本而略加校勘者。不过顺便提一下，我怀疑王引译文中的“澜沧江”应为“雅砻江”。原因是（一）这两条江在藏文中都叫杂曲，但有的著作中写法不一，所以过去有些汉文译澜沧江为杂曲，而把雅砻江译为咱曲。此处可能因音同而译者笔误。（二）在我所接触过的《岭·格萨尔传奇》各种原始说唱本中，都以黄河、雅砻江及金沙江以东的地带为岭·格萨尔的根据地，尤其是雅砻江流域，但绝不在澜沧江流域。

从松巴氏的论断，可以解决自称为岭·格萨尔后裔的原林葱土司家族中的格萨尔与传奇中的岭·格萨尔两者混淆不清的纠缠。林葱为藏文 གླིང་ཚང་ 的译音，意为林家，即明时的灵藏。“林”与

① 见王沂暖：《〈格萨尔王传〉中的格萨尔》文中所引，此处曾根据流传的藏文油印本校勘。

“岭”则是译法的不同，是依康区读音译出者，若按安多区的读音则译作“朗仓”。因此，甘青一带藏族把岭·格萨尔读作朗·格萨尔，这是藏区三大区域的读音不一致而产生的差异。

分析以上所引的关于岭·格萨尔的各种说法，我认为松巴氏所说的历史上的岭·格萨尔实有其人，而传奇中的岭·格萨尔则是根据历史上的人物而渲染夸张的说法，可能合乎实际。我们从以上所引的古代藏文文献中出现的各种各样的格萨尔名称中可以看到，从古以来，即有以格萨尔作为武士的英武称号的传统，而原林葱土司的祖先中可能也有一位以古代武士格萨尔为名号的人，这是历史人物，而其时代，不会晚于公元1000年。理由是，吐蕃王国崩溃后至阿底峡入藏之间，藏区地方割据势力，相互混战，极为剧烈，这是大混乱时代。而阿底峡入藏以后，藏区逐渐走上佛教各派与地区封建割据势力相互结合，出现新形式的政教合一初级统治，封建统治秩序始逐渐有所恢复。由于这一段时间，社会秩序混乱，历史记载缺乏，各式各样的传说容易产生。同时，根据朗氏家谱《灵犀宝卷》来说，这虽然是一个家族的家史，但其中包含着吐蕃王国以后及元、明时期的史料。作为历史悠久的地方豪族、帕竹地方的割据者朗氏，在它们掌握了帕竹噶举教派，世世成为帕竹派丹萨替寺座主以后，进而做元之万户，代萨迦为卫藏地区的统治者及做明之阐化王，为了炫耀他们家世华贵而自称是吐蕃王国的古老贵族的后裔，是可以理解的。朗氏为了宣扬他那吐蕃时代的祖先有役使鬼神的神通，竟说被岭·格萨尔两次请到岭地，由此可以充分证明林葱土司祖先中以岭·格萨尔为名的这位模特儿被民间艺人塑造为传奇中的岭·格萨尔这事，在《灵犀宝卷》成书之前，已广泛流传，为人们所接受，与历史人物林葱土司混为一体而分不清了。《灵犀宝卷》成书时间，虽未考订，但不会晚于朗氏掌握卫藏统治权之后。再说，如认为居·穆旁《岭·格萨尔传》与昂欠千户家传中所说的岭·格萨尔与八思巴大师，噶玛拔希、桑吉叶巴为同时代人物为确切的话，则《灵犀宝卷》所说为虚妄。但是，以如此显赫地统治卫藏多年的

家族，尤其自鸣为重视文学的丹萨替寺座主，不至于如此妄然地攀结这位同时代的小小部落的历史人物而自我暴露，博学多闻的达赖五世等在其著作中也不会援引这个资料的。因此很显然，传奇中岭·格萨尔的塑造，可能在吐蕃王国崩溃后的大混乱时代，而作为模特儿的林葱土司的祖先，也在这时期。由于《岭·格萨尔传》等作者，没有像松巴氏那样分别、辨清楚历史人物岭·格萨尔与传奇中的岭·格萨尔的区别，所以他们肯定的岭·格萨尔时代，无法从同时代的其他资料相对勘而求出其可靠性。林葱土司家族的《铁山史》与林葱地方的流传，则更乐于扑朔迷离而自我陶醉。但是，民间传说的《铁山史》中所列的岭·格萨尔与戎察查根、晁同等这些《岭·格萨尔传奇》中主要人物及其父亲森隆等都为兄弟关系，而不是传奇中的父子、叔侄关系。从这一分歧可以看到自称为岭·格萨尔的后裔林葱土司，连这种关键的人事关系都闹不清楚，则我们很难排除松巴氏指出的历史人物岭·格萨尔与传奇中的岭·格萨尔不是一个人的说法。至于王沂暖同志引李明鉴同志所说林葱境内有岭·格萨尔的“松竹达则”都城遗迹一点，我认为家族的谱牒都可攀援，则地名之袭用，何怪之有？西北各地到处不是有穆桂英城、樊梨花城吗！同样，在果洛地区也有不少岭·格萨尔的遗迹，包括“松竹达则”在内。

四、荒诞不经的附会

1. 关云长、汉格萨尔与岭·格萨尔

根据一些资料，在文字与口头上，有把岭·格萨尔与汉族三国时关云长合二为一的荒诞可笑的附会。这种荒诞可笑的附会，可能开始于17世纪清王朝。清王朝对于关云长这个历史人物崇敬备至，谓其随时“显灵护国”，“御灾捍患”，“辅翊景运”，视为护国之神，到处建立关帝庙，在藏区一些地方，如拉萨、日喀则等处，也修起关帝庙。这本来仅是当地驻军和内地去的官吏、

商人们所崇奉的一种迷信活动，初与藏族无关。但时间一久，一些仅识之无的人们就关云长（藏民称为关老爷）与岭·格萨尔在外貌上有些相似之处，大做文章，蔚然成风。我认为始作俑者，恐怕是那时抱着大民族主义的由内地去的汉族人士。他们看见关云长与岭·格萨尔都为紫红面孔，都骑赤兔马，乃随意比附，谓岭·格萨尔即是关云长，关平为嘉察，周仓为晁同，其结果把藏族的岭·格萨尔当作关云长，“汉蕃僧俗，奉祀惟谨。”汉文中，最早持这种说法的有《西藏记》《卫藏通志》等。

“拉撒东南噶勒丹寺相近，其楼阁、经堂、佛像，与大小招相似，内供关圣帝君像。传云唐以前，其方多鬼为害，人民不安，帝君显圣除之，人始蕃息。士民奉祀，称尊号曰‘革寨结波’。达赖喇嘛岁至其地讲经。”[①] 上文“革寨结波”即格萨王之异译，很显然，这是汉族把关云长移植为岭·格萨尔的典型说法。有清一代，原西康地区与四川关系密切，商贾往来频繁，关帝庙亦时有建筑，关云长比附岭·格萨尔的说法，日益传布于藏族群众之中，而藏族的一些僧侣，也习而不察，津津乐道岭·格萨尔即“关老爷”者大有人在。任乃强先生在他的《蛮三国的初步介绍》中所述西康炉霍格聪活佛指着岭·格萨尔故事画像，为他讲曹操夺走了关老爷之妻，关老爷前往夺回云云，就是一例。任先生还在八邦寺看到该寺[②] 供有从内地运去的关云长、关平和周仓的小塑像，进一步说明移植之深入。居·穆旁虽为藏族有名学者，但他在《岭·格萨尔传》中，也摭拾这种荒诞的附会，认为岭·格萨尔即汉族的“关老爷”。在这种可笑的比附之下，于是岭·格萨尔与“关老爷”合二为一，关帝庙被称为“格萨尔拉康”[③]，“关老爷”成为“嘉·格萨尔”[④]。如解放前，青海玉树结古镇即有一座关帝小庙，当地藏族群众就称为“格萨尔拉康”。

---

① 见《卫藏通志》卷6。

② 这个寺院曾大力宣扬《岭·格萨尔传奇》，刻有《岭与大食》等木版数种。

③ 意为格萨尔庙。

④ 意为汉·格萨尔。

上述的这种传说，当然荒谬，不足凭信，但是，我们从中看出这样一个问题，前面已经提到"格萨尔"一词，很显然是古代藏区社会内外的某些有武功的传说人物的共名，其区别在于名称之前，加上地区等冠词，以示区别。"关老爷"被移植到藏区后，也加入了格萨尔的行列之中，加上"嘉"的冠词，而成为"嘉·格萨尔"。从这一点，亦可以类推朗氏《灵犀宝卷》，把岭·格萨尔捧到吐蕃王国时代，居·穆旁《岭·格萨尔传》等把他列于与八思巴同时，附会成叶尔巴噶举创始人的密友等等说法的社会来源了。

2. 岭·格萨尔为成吉思汗？恺撒？

由于藏蒙两个兄弟民族自元以后，关系较密切，文化交流频繁，《岭·格萨尔传奇》也流传于蒙古地区，为群众所喜爱。流传一久，有的人就疑心岭·格萨尔是蒙古太祖成吉思汗。所持理由为两者都武功显赫，威名远扬，两者在战争中的遭遇也有相同处，如岭·格萨尔的妻子，被敌人于他不在国内时，乘虚掳去，后由他夺回，成吉思汗也有这种情况，云云。这种说法，同样无稽。我们认为传说中的岭·格萨尔是一个虚构人物，是吐蕃王国崩溃以后才逐步被塑造的，他的模特儿则是林葱土司家族中以格萨尔为名的那位人物。他的所谓武功等等乃著作者、说唱者以"思古之幽情"的民族情绪，向往着古代吐蕃王国盛世业迹而随意附比的产物。就是说，岭·格萨尔的武功事业，是吐蕃王国往事在文艺作品中的再现，只是以不同的方式和情绪发挥出来，随意附比而已，因此，不能胶着某地某事即系某人，而使自己陷于说唱者迷宫之内。王沂暖同志认为"《王诰》等书中提到过霍尔·格萨尔与北方格萨尔，像是岭·格萨尔与成吉思汗彼此之间有些使人容易联想在一起的地方"[①]。我认为这是忽略了格萨尔一词的共名与专名的区别的结果。藏族人民对成吉思汗大帝，称为金荀尔王（ཇིང་གིར་རྒྱལ་པོ་），他的事迹，用不着以《岭·格萨尔传

① 王沂暖：《〈格萨尔王传〉中的格萨尔》，《西北民族学院学报》1980年1期。

奇》的方式表现的。

其次，国外有的学者，以为岭·格萨尔读音与罗马恺撒大帝相近，遂可笑的断定岭·格萨尔即恺撒，真是附会过甚，恺撒（kaiser）与岭·格萨尔（Gling gesar）的读音并不相同，这种说法与黄帝来自罗马之说同样是别有用心的胡诌而已，没有一顾的价值。

五、岭·格萨尔不是唃厮啰

国内外研究《岭·格萨尔传奇》的如任乃强及白歌乐先生，王沂暖同志，蒙古人民共和国达木丁苏伦等把岭·格萨尔肯定为历史人物，认为即是唃厮啰[①]，其理由：

①任乃强先生认为岭·格萨尔小名“足日与唃厮啰固原是一字”，而白歌乐先生认为“唃厮啰当是格萨尔译字的变音”。

我们认为这种说法不是以藏文本身论证这两者的异同而仅从汉文译文考究其“变音”，无可避免其结论难以符合实际。如前所述，藏文唃厮啰一词，应是ཇོ་སྲས་ལགས་或རྒྱལ་སྲས，乃尊称之词，意都是“佛子”或“王子”。足日为ཇོ་རུ的康区读法，安多读法则为“觉如”，虽其藏文第一字与唃厮啰第一字相同，但是，这词乃康区方言骂人的丑话。据《岭·格萨尔传奇》中的解释，意为两耳朝上而向前，此外还有ཞེའུ་ཀུན་ནག་ཇོ、ཨ་མཁན་སྐྱ་ཇོ、ནག་ཇོ་ཞེའུ་ཀུན་等，都是用ཇོ字的咒骂语。因此，把康音汉译的“足如”与安多音唃厮啰对照，读音只对了一字，而意义则完全相反，很明显不是“固原一字”。至于“唃厮啰为格萨尔译字变音”之说，更难说得通，既然是译字，则其字必有本音，唃厮啰本字ཇོ་སྲས་ལགས或རྒྱལ་སྲས与格萨尔གེ་སར两者，在读音与文字结构上，毫无相同之处。就是以译字来论，从《卫藏通志》等书在200年

① 王沂暖：《〈格萨尔王传〉中的格萨尔》，《西北民族学院学报》1980年1期。

前，还把“格萨尔”译作“革塞”来看，由于三大藏区读音不一致，译字早有不同，白歌乐先生所着眼的对音，恐怕难以对得上啰！

②王沂暖同志认为不是“唃厮啰当是格萨尔译字的变音”，而是“格萨尔当是唃厮啰译字的变音”。就是说，“先有唃厮啰这一称呼，以后被辗转相传读为格萨尔”。其根据除 རྒྱལ་སྲས 的 རྒྱལ 与 གེ 音相近，可能把唃厮啰读成格萨尔外，还有（一）唃厮啰又称瑕萨篯逋，似乎是从 རྒྱལ་སྲས 译来的，简化了“唃”字的译音，瑕字译音与 གེ 字读音相近。（二）疑唃厮啰本名“欺南陵温篯逋”为藏文 ཁྲི་གླིང་བའི་བཙན་པོ，གླིང་ 即岭的对音，全文意为“岭国赞普”，“欺南”即 ཁྲི 的对音，唐时把 ཁྲི 多译成两个汉音，如“乞立”、“乞离”等，为赞普名号的冠词，因此，他特别强调对此“予以应有的注意”。（三）格萨尔养子为乍拉（དགྲ་ལྷ），唃厮啰儿子为董毡，“乍”“毡”之音相近。（四）《宋史·吐蕃传》中所说的“大牲耸昌厮均”之前两字音与扶持岭·格萨尔的老总管容楂叉根的前两字音相近，等等。[1]

我们认为（一）不论唃厮啰转变为格萨尔，或认为格萨尔转变为唃厮啰，都是从汉文“译字”上臆测，而藏文的 རྒྱལ 与 གེ 两字的音，实际上难能相近。我们承认唃厮啰与嘉勒斯赉确是两种译法，而嘉勒斯赉是 རྒྱལ་སྲས 的古老传统译法，虽然这种译法当前已不再使用。汉文史料中把这两种译法并用，乃是当时客观上的实际存在。正因为有嘉勒斯赉这一译文，正好证明嘉勒（རྒྱལ）一字不是格（གེ）的对音。同时，藏文 རྒྱལ་ 这个字，古译法除“嘉勒”外，还有“野”、“延”两种读法，前者如 སྲོ་རྒྱལ་ 译作“悉勃野”，后者如 དཔོན་ད་རྒྱལ 译作“坌达延”。[2] 而且在藏文的正字学书籍中，找不出 རྒྱལ་ 可以讹转为 གེ 的任何例子，因此也就证明它两者不能“对音”，何况格萨尔这一词，按青康藏各地区不同

① 王沂暖：《〈格萨尔王传〉中的格萨尔》，见《西北民族学院学报》1980年1期。

② 见《敦煌古藏文历史文书》。

读音，可以译作格萨尔、革塞、革塞尔、革斯热等等，200 多年前，就流行这种译法。（二）唃厮啰的另一名字瑕萨篯逋的正确藏文为何，还没有找到有力的根搪，但从藏文གི（格）字与汉文“瑕”字两者读法来看，很难说相近。（三）把“欺南陵温篯逋”一词定为是ཁྲི་གླིང་བའི་བཙན་པོ的译音，没有说服力。藏文གླིང་这个字，卫藏区读为“冷”，康区读为“林”、“岭”，而安多区则读为“朗”。唃厮啰为宗喀地区的统治者，他的名称读法与译法，自当遵循当地通行的读法，不可能用当地不知道或不熟悉的康音读法来译。如བོན་པོ一词，汉文古籍按康藏音译为“鉢布”，而安多区则读为“温布”等等。同时，把“欺南”二字当作ཁྲི字来解释，殊难说通，唐时把它译作“乞立”、“乞离”，这是实事，也可以从藏文的读法得到说明，如འབྲུག་པ可以译作“布鲁克巴”，这都是这些字本身结构中有下加字ར的缘故。但是，可没有把ཁྲི译作“欺南”的先例。因此，我认为“欺南”是安多语中的ཁྲི་གཏོན，意为继承王位者，全文意为“继承王位的业运赞普”，而不是“朗地赞普”，因为唃厮啰在藏史称“宗喀赞普”，是历史人物。宗喀地区，没有以“朗”为地名的中心地带，“朗”也没有作为宗喀别名的事实。因此，似乎没有值得注意的根据。（四）把董毡当作乍拉（通常译作扎拉），认为“毡”“乍”两字读音相近，未免离奇，无论康区或安多读法，很难说这两字之音相近，同时，乍拉之“乍”在前，董毡之“毡”在后，一名之中，位置前后互异，其音怎样去对呢？更何况乍拉之名，全文为扎拉才嘉，更与董毡难以对音。（五）“耸昌厮均”与“容楂叉根”的前二音，也不相近，因藏文རོང་ཚ（容楂）之རོང་安多区读为“让”、康藏区读为“容”、“戎”，藏文ཚ字整个藏区都读为“擦”，译者扭于四川读音，故以楂音译出，但实非本音。因此不难看出“耸昌”与“容楂”两词，无法相近。

总的来说，唃厮啰为历史人物，藏史作宗喀王，而岭·格萨尔乃系藏族“发思古之幽情”的民族情绪下的产品，是虚构的传奇人物。是不是《岭·格萨尔传奇》中的某些素材乃取自唃厮啰

事迹呢？这一点难以排除，但也没有实证。不过可以肯定地说，唃厮啰不是岭·格萨尔，岭·格萨尔不是唃厮啰的影子。

六、岭·格萨尔是“发思古之幽情”的民族情绪的产物

为什么说岭·格萨尔是传说虚构人物，是吐蕃王国崩溃以后逐步塑造的，他的事业武功，是著作者、说唱者向往吐蕃王国盛世业迹，以“发思古之幽情”的民族情绪，随意附比的产物呢？

我们有必要简单地回顾一下时代背景。按《岭·格萨尔传奇》的内容，它的叙述有两个阶段，《赛马称王》以前的各部，极力渲染莲花生的作用，八思巴促进卫藏地区加入伟大祖国大家庭后的地区设施及地区武装势力的互斗。而《北地降魔》以后的各部，则是各民族互斗，向外扩张的内容，也是佛教与苯教宗教斗争的内容，这充分说明岭·格萨尔的塑造，是在吐蕃王国崩溃以后才开始的。因此，说他是8世纪人物，是与传奇的内容不相一致的，而认为他是吐蕃王国崩溃以后逐步塑造出来的神化的英雄人物的理由，也是传奇内容决定的。他是当时藏区社会大混乱的实况反映，也是人民群众愿望在文学上的体现。自吐蕃王国崩溃后，整个广大藏族地区，所到之处，陷入非常分散混乱的局面，阶级斗争极为激烈，人们生活极为困苦，经过各地统治者间百多年混战后，新的封建秩序逐渐树立，而这种封建秩序的树立，已不是以吐蕃王室为中心的旧统治者的复辟，而是后弘期藏区佛教与新的封建统治者相互结合的新形式的政教合一的初级统治。接着蒙古大军横扫藏区，给藏族人民以极深的战争惨痛[①]，萨迦派顺应社会的发展，促进兄弟的藏汉蒙民族大联合，藏区加入于伟大的祖国大家庭，给整个藏区以新的希望，在经济上、文化上给整个藏区以历史的回溯（唐蕃之

① 见《西藏王臣记》《续藏史鉴》。

间的政治经济往来），现实的利益（内地与边疆的物资交流），因而自然而然地形成了藏汉民族团结的黄金桥概念，同时也深刻地认清分散混乱给藏区人民的灾难，生活的困苦；因而向往一个有组织的统一的力量是很自然的。以“发思古之幽情”的民族情绪向往吐蕃王国盛世业绩，古代英雄武士格萨尔就成为移植的对象，于是把林葱土司家族中以格萨尔为名的人作为模特儿加以塑造，在民间流传的许多素材（这些素材有的是吐蕃王国的）上随意加工，“添枝加叶，渲染夸张”，成为一个神化的代表民族愿望与尊严的人物了。正是由于社会是向前的，被塑造起来的岭·格萨尔，就成为不去侵略别人，但坚决抗击敌人，既能为人民群众兴利除弊，消灭害人虫，又能满足人民群众的物质要求（虽然是以战争的形式体现），而更重要的是维护汉藏兄弟民族的甥舅团结的黄金桥[1]，代表民族情绪与特性的人物了。

人民群众遭受武装割据统治者混战的灾难与困苦的生活，同样也反映在岭·格萨尔身上，剥去宗教神话的外衣，可以看到他的母亲是混战之下被掳的女奴，在遭受牧主阶级糟蹋之后，生下了他，而又踢开了她。他从小没有一个正式的名字，只有觉如（足日）的丑绰号，他与他母亲被驱逐在国土之外，生活在吃饭靠杀无尾地鼠，住的帐幕能看到天空星星的困苦之中。这是对他的描写，也是广大藏区人民群众的实况。《岭·格萨尔传奇》叙述的攻略 18 大城，正是当年吐蕃王国盛世的武功，而 18 大城代表各种特产——从青稞、马、牛、羊、药材、茶叶以及金银财宝、玛瑙等装饰品，又为人们日常生活所必需，而这些物资的取得，就是通过战争等手段而掠夺，也就是吐蕃王国的功业，这些就是传奇的素材。但是，严峻的现实，无可逆转，只能以“发思古之幽情”，在文学艺术上幻想吐蕃王国勋业的再现。同时，可以看到，随着时代的前进，新的情况不断出现，所吸收的素材也不断增加，如《岭与祝古之战》很明显是吸取、影射 17 世纪 80 年代

---

① 见《岭·格萨尔传奇》的《岭与中华》之部等。

第巴桑吉嘉措请青海和硕特蒙古进攻拉达克战役而写成的。

如上所述，以林葱土司家族中以格萨尔为名的人作为模特儿的岭·格萨尔的塑造，按传奇内容来分析，可能开始于吐蕃王国崩溃后的大混乱时期，随着社会发展而不断增加吸收素材，这就是为什么有新传奇（སྒྲུང་གསར）与旧传奇（སྒྲུང་རྙིང་།）之分的由来，而它的广泛流传，可能在明以后。正是它代表的民族情绪，成功地浸透于藏族人民群众思想深处，所以广大藏族群众宁愿违背历史的真实，不肯、也不愿把他当作文学上的虚构来看待。这种感情，不仅在劳动人民的说唱、流传中表达出来，就是称为博学的宗教上层分子也难以割爱，不惜伪造历史，硬是把他和历史人物扭在一起。五世达赖罗桑嘉措曾著《征服霍尔》[①] 而居·穆旁则为他写传。正是由于他是虚构人物，所以传奇中人物，自相矛盾之处颇多，在西藏北部天湖一带流传者与青康地区流传者各有分歧。这都说明塑造过程之长与地域之分散。

这儿，我们再举一个例子，证明《岭·格萨尔传奇》是“发思古之幽情”的民族情绪的产物。传奇中，凡在吐蕃王国时代使用过的手法，都如法炮制，在使用女间谍方面，更形神似。如破木雅时，使用梅萨本姬的情况，使人们不能不联想起松赞干布时代吐蕃使用他的公主赞蒙对付象雄（羊同）的那一套手法[②]。

让我们再说一遍吧。岭·格萨尔不是唃厮啰，唃厮啰是历史人物，而岭·格萨尔乃是藏族人民群众“发思古之幽情”的民族情绪产物。这两者唯一相同之处，在于唃厮啰是促进藏族加入祖国大家庭伟大事业的先驱者，而岭·格萨尔是以文学形式宣扬、维护藏汉兄弟民族团结的黄金桥的理想人物。

（原载《青海省民族学会学术论文选集》第1辑，1981年，第55—78页）

---

① 《征服霍尔》有多种版本，五世达赖所著为其中之一。

② 见《敦煌古藏文历史文书》。

岭·格萨尔论

一、格萨尔不是藏族

在藏族历史上，我们经常看到被称为格萨尔的这位人物。我们应该尊重历史的记载而还历史以本来面目，应该区分历史实有人物与小说家塑造的人物，而不应该对这个问题一直含混下去。这不是科学的实事求是的态度。我们应该承认格萨尔是历史人物，而岭·格萨尔是史诗说唱家虚构塑造出的传奇人物。根据历史记载，对藏族来说，格萨尔是异族，是藏区以外北方民族，格萨尔是武士的名号，他是经常侵略藏区的人物。

据藏史《贤者喜筵》载，在远古时，西藏地区零散地分布着12个小邦（部落），后又分裂成40个小邦，等等。这些部落的酋长们，经常相互砍杀，人民痛苦之极，散处于山巅谷脑，四周邻国也经常侵略蹂躏这块地方。历史学家们形象地描写说："汉地之王像蛇蟠绕林木，印度之王像狼伺袭羊群，波斯之王像鹰惊击鸟群，格萨尔王像系在树上之马，蹄踏不休。"这段记载中的格萨尔，乃指西藏外北方某个地区的酋长，从他与汉、印度、波斯并列，说明他不是藏族而是和汉、印、波斯一样是另一个民族。又如《莲花生传》中，有印度、汉、邬仗那·迦湿弥罗、于

田、大食、格萨尔和象雄（羊同）等国派人到萨贺尔（孟加拉）去的记载，同样是泛指北方地区的酋长。又如《贤者喜筵》中叙述藏王松赞干布逝世时，大臣禄东赞自汉藏前线奔丧，恸哭道："'吾王啊！'您英略盖世，就是格萨尔军王他，闻王之名生敬信，发愿托生为侍臣。"松赞干布时代，吐蕃处于奴隶社会。这时，传说中的格萨尔，转成为格萨尔军王。这个格萨尔军王是否与松赞干布兵戎相见过，资料不足。但传说中说他和格萨尔春吉王（高昌王）是一个人，而在藏文《迎娶文成公主记》等书籍中，叙述他和松赞干布争娶文成公主。另一个传说中则说他被松赞干布杀掉，把他的头带到拉萨，埋在大昭寺下，作厌胜之物。这时记载的格萨尔，有了地名，除春吉格萨尔外，还有见于《五部遗教》中的朱固（突厥）格萨尔，见于《嘛呢噶奔》《王诰》中的霍尔格萨尔等。霍尔被章嘉·若悲多吉译作东胡，一般指作回纥，吐谷浑，为藏族对北方民族的泛称。人们认为《王浩》《嘛呢噶奔》《莲花生传》《五部遗教》等虽都标着是吐蕃王国初期及中期的作品，但都是所谓"伏藏"，是后人的伪著，于写成之后，埋于山岩等处，然后由他本人或其他人掘出，公之于世，而且其中有宗喀巴出世的预言等，显然是14世纪后的作品云。这种说法，虽有一定的道理，但作为传说历史人物格萨尔，则确在藏族历史上出现过。这说明这样的一个问题，历史上的格萨尔不是藏族，而是包括突厥在内的北方民族的酋长、武士的名号。以这个名号作为王名的人，在原始社会，曾和藏族打过交道，留下广泛的影响，因而这个名字成为北方异族酋长、武士的代名词。起码在吐蕃王国初期，还没有把他当作藏族来看待。他被藏化是后来之事，如《米拉热巴道歌集》中也有格萨尔之名，乃是作为譬喻之词来用的，不是实有其人。

史诗《岭·格萨尔传奇》中，自称为格萨尔者，不仅岭·格萨尔一个人，如在《岭与朱国之战》中朱固·格萨尔，自称为西格萨尔，而把岭·格萨尔称之为东格萨尔；《霍岭大战》中，霍尔白帐王也自称为格萨尔。这就是说，以格萨尔作为酋长、武士名

号，已经藏化，被塑造为小说中人物，它与历史上的这些传说人物，仅仅名号相同而已，但仍处于各个民族之中。

“格萨尔”一词，系藏文的译音。爱好《岭·格萨尔》的人们，出于民族感情及宗教上的偏见，说藏文格萨尔一词，来自印度，是梵文的讹转，其意为顶，尖及花蕊。在佛教密宗中，格萨尔这个词每一个字母还有某种秘密意义。但是，根据历史记载，我们推算吐蕃王国传说中雅隆王系第一代藏王，约当公元前3世纪左右，而藏史记载的北方酋长格萨尔，更在这个时代之前，藏文创于7世纪初，它受梵文影响，自是事实，但当新创制的藏文在记写传说中“格萨尔”一词时，有何必要把当时尚属于敌对的异族人物，予以如此神秘的意义，而又从梵文讹转呢？显然是后来的佛教人士的附会。因为当藏文创制时，佛教在藏区还没有传播开，仅在王室象征性的传入而已。神秘之说，乃故弄玄虚；讹转之说，属于巧合。格萨尔一词乃是外来语，藏文创制之后，按其音节，用藏文转写而成，与梵文格萨热无关，只是在音节上相近罢了。如果说有什么相近之处，那就是各种“格萨尔”都是武人，是武士。这个名号，有的是本人自封，有的是部下奉上的尊号，而不是他们的本来名字。

格萨尔和岭·格萨尔，在藏文记载中一般有区别。格萨尔一词，没有地区或姓氏的冠词，岭·格萨尔则有“岭”这个冠词。汉文译文中，不论是清中叶时所译的革斯热、革塞结波，现在译的格萨尔，都忽略了这一区别，所以把古代历史上的格萨尔与小说中的岭·格萨尔混为一人，分别不清了。现在深入研究《岭·格萨尔王传奇》时，应把这个历史上的混淆，搞清楚才是，否则，又将重蹈把藏语系佛教混称为喇嘛教的那种前辙了。

二、所谓“岭·格萨尔”

岭·格萨尔这位人物，按现在流传于藏区的30多部《岭·格

萨尔传奇》来看，从前人所著的他的本传来看，可以肯定他是一位代表藏族民族性的被神化了的虚构人物。虽然被当做模特儿的古代林葱土司家族某个人也叫做“岭·格萨尔”，但一真一假，实际不是一码事。从当前流传的各种资料来看，他生活的时间，可以上溯8世纪，下至18世纪。在这1000多年中，都有关于他活动的传说与记载。因此，说他为历史人物，乃无实据，说他就是唃厮啰亦属荒唐。兹试作如下分析：

1. 藏文文献中，记载岭·格萨尔为8世纪人物者，有元时大司徒、明时阐化王朗氏家谱《灵犀宝卷》。我没有机会接触这一部书，但从五世达赖的《西藏王臣记》及那旺格勒的《续藏史鉴》中所引者来看，则这位岭·格萨尔与朗氏祖先阿米绛曲哲科是莫逆之交。阿米为莲花生的爱徒，岭·格萨尔曾先后两次请他到岭国。这是记载岭·格萨尔活动时间最早的一说。而解放前西藏昌都察雅地方东空活佛所著的《朱岭大战》是《岭·格萨尔传奇》中卷帙最多的一部，其中，记载岭·格萨尔征讨朱固乃应卫藏地方噶伦等之请求，这时卫藏地区已有公噶伦官制，完全因袭1751年清王朝废除藏王制，正式建立地方政府噶伦的那一套制度，同时还提到18行省等等。这些记载，正好说明了岭·格萨尔是一位虚无缥缈、由民间说唱艺人根据传说塑造的人物。

2. 岭·格萨尔与八思巴大师（1235—1280）同时说。此说流传较广，而具有代表性的则有青海玉树昂欠千户家传《昂欠王本生明镜》与西康宁玛派著名学者居·穆旁南木嘉著的《岭·格萨尔传》。这两部书是清及清以前的著作。前者说，当年八思巴自北京回萨迦时，正值岭与霍尔在黄河两岸鏖战，道路被阻，八思巴乃绕道西康康定，经康北至玉树昂欠，与当时的昂欠千户结成上师与施主因缘，并在该地住了2年，然后去西藏萨迦云；后者说，岭·格萨尔与萨迦八思巴、噶举派噶玛巴黑帽系的噶玛拔希（1204—1283），噶举派叶尔巴系的桑吉叶尔巴等同时云。

八思巴大师往返西藏与北京者曾有数次。八思巴大师光辉的历史功勋是完成了整个藏族地区加入祖国大家庭的不朽事业。他

曾于 1255 年、1265 年、1277 年先后回藏 3 次，1277 年，尚有元世祖忽必烈的太子真金偕行，以真金为施主举行曲弥仁摩大法会。这个法会既是属于宗教活动的法会，也是属于表示中央与地方团结一致的大会。当然，八思巴之去囊谦，不会在这一年。那么，是不是 1255 年或 1265 年？这正是大元帝国在整个藏区设置行政设施的时候。囊谦在当时，属于吐蕃等处宣慰使司都元帅府管辖，八思巴到囊谦可能与他安抚康区联络各地头目之事有关。但堂堂大元皇朝的总制院总制，在旅途中竟被一个地方割据势力所阻，不得通过。而大元也不予追究，乃不合当时实际。《元史》上有不少对吐蕃用兵的记载，其范围东起四川与甘肃交界处，西达西藏，南迄云南，多为平定萨迦的地方割据势力，难道真有这种霍岭战争而被轻轻放过？显然荒诞不经。因此，这个囊谦千户家传的记载，迹近伪托，但岭·格萨尔之属于虚构人物，更因此而得到反证。同时，《岭·格萨尔传奇》的《英雄诞生》之部中，则说岭·格萨尔生于历史人物汤东杰布（1385—1406）之后，这也与八思巴同时之说相违。

其次，所谓与噶举派叶尔巴系的关系之说，同样是不顾具体时间的传说。叶尔巴系乃藏传佛教噶举派的一个支派，其创始人为伊喜邹巴，亦称桑吉叶巴。此人的生卒年月不详，但由于他是帕木竹巴（1110—1170）的弟子，则其社会活动时间，较之噶玛拔希、八思巴等略早，他开创叶尔巴噶举的时间，也不会晚于 12 世纪。此派在青海囊谦修建有达那寺，据说已有 800 年历史。因此流传说岭·格萨尔崇信这个教派，与这派创始人桑吉叶巴极友好。居·穆旁的《岭·格萨尔传》肯定此说。他还进一步说，岭·格萨尔的继承人扎拉才嘉（岭·格萨尔无子，以侄为其继承人）之子扎拉达尔吉年老时，全家患病，死亡殆尽。只剩下他的儿子桑吉嘉木措，乃请来与扎拉达尔吉友好的桑吉叶巴，将岭·格萨尔的遗物，如宝剑、宝弓、箭、盔缨、军锣，以及晁同（岭·格萨尔的叔）的靴子，珠姆（岭·格萨尔的妻子）系裙的璨环，从内地运茶叶时用的虎豹皮袋子，还有更重要的岭国珍宝

——历代珍藏供养的佛教大般若经手抄本等送与桑吉叶巴，藏在昂欠达那寺中。据说20世纪40年代，这些东西犹在云。任乃强同志记述的李明鉴同志所说大部分古物被神通喇嘛运藏于隆庆（即囊谦的另一译音）达纳，即指此而言①。但是，居穆旁既说岭·格萨尔与桑吉叶巴同时，又说岭·格萨尔之孙及重孙与此人友好，时间上未免拖得太长了。这里我们看到，如林葱土司祖先岭·格萨尔与桑吉叶巴交往之说真实的话，则《岭·格萨尔传奇》中所讲的生于汤东杰布之后说为猜测。因汤东杰布这位藏剧创始人及桥梁工程专家为后于桑吉叶巴一个世纪多的人物。这和《岭·格萨尔传奇》各个部分中，都有老得不能再老的戎察查根一样了。即令以传奇来论，我们看到流传的《岭·格萨尔传奇》结束部分《安置三界》中，当岭·格萨尔将要死去时，他还没有孙子。所以，这种流传显然是附会之中的附会。在这种流传中，我们不排除与桑吉叶巴友好的历史人物，林葱土司家族中的以“格萨尔”为名而被民间艺人当作塑造传奇中岭·格萨尔的模特儿的那个岭·格萨尔，而达那寺中所存的什物，当然不是传奇中虚构人物的东西，而可能是属于这个模特儿的。

3.岭·格萨尔为后于朗达玛与莲花生，而先于阿底峡说。前者为第四世班禅的经师洛桑楚丞（17世纪上半期人），在《印度八大法王传》中所记载者，后者则是自称为岭·格萨尔后裔的林葱土司家传《铁山史》中所说及林葱地方的流传，皆无确证。莲花生入藏，在8世纪下半期，朗达玛死于842年，而阿底峡尊者约生于10世纪80年代，殁于1054年。所以，上面的说法，与《灵犀宝卷》中所说那样只是估计而已。

4.岭·格萨尔生于公元1000年庚子岁（宋真宗咸平三年）说。这是才旦夏茸在其所著的《教统年表》中记载的。他是当作传奇而列入的。在表内附有“传奇”字样，聊备一格而已。

5.岭·格萨尔生于第一丁卯或第一丁卯之前的一个丁卯纪年

① 王沂暖：《〈格萨尔王传〉中的格萨尔》，《西北民族学院学报》1980年1期。

中的庚子或癸巳岁说。这是智观巴丹巴饶吉在他所著的《安多政教史》中所认可者。他并说，“岭·格萨尔曾向朗氏阿米绛曲哲科及大学者米底处学佛法”云。这种看法，似与《灵犀宝卷》有相似之处，但在时间上相互矛盾。

在此顺便说时一下，藏历纪年，按《时轮金刚》的说法而来。在吐蕃王国时代，是火空海轮纪年，至公元1027年丁卯岁（宋仁宗天圣五年），则改称丁卯纪年。前者为追溯的计算，实际上吐蕃王国时代，并没有那种称法。至于后者则由于时轮派学说大盛而迄今采用。其干支的推算，与内地甲子纪年相同，但以丁卯岁为每一纪年的开始，有异于甲子纪年之以甲子岁为每一纪年的开始。因此，有些译文，在大民族主义的支配下，把丁卯纪年译作甲子纪年，名实不符，应予更正。第一丁卯之癸巳岁为1053年（宋仁宗皇祐五年），庚子岁为1060年（宋仁宗嘉祐五年）。在《岭·格萨尔传奇》的《英雄诞生》等各种流传本中，除庚子与癸巳岁外，尚有生于虎年之说，但都没有说明属于哪一个丁卯①。

6. 认为历史上岭·格萨尔实有其人，而《岭·格萨尔传奇》中的“岭·格萨尔”则是根据历史上的这位人物夸张渲染而成。这是18世纪藏族著名历史学者松巴·耶喜班爵尔的说法。他在《答问》一书中说：

“在康地上部，自上而下有黄河、雅砻江、金沙江等三江。在中间者为雅砻江，连同吉云及粗隆委两水，共三条河流环绕的地带是格萨尔的生地，它在德格的左边，是德格所属的地区。……他父母帐房所在地，叫做吉尼玛滚奇。它属于德格地区的丹和岭两大部落中的岭部。格萨尔生后不久，被他叔父晁同驱逐到黄河源头扎陵湖和鄂陵湖附近的拉隆玉多地方。他在该地长大，成为一位英勇的武士。……”

又说：“以后，格萨尔到丹部落去，为该地的猛犬追逐，马

① 关于岭·格萨尔的生平，果洛俄合保同志著有《论岭·格萨尔》一文（藏文）。

惊堕地，因而致死。……”

又说：

“格萨尔虽然实有其人，但《格萨尔王传》中的格萨尔，则是根据历史上的人物，而作了添枝加叶的渲染夸张，已经不是原来真面目了。”①

我保存的松巴原藏文原文，早已被毁，不在手中，没有机会直接引用，上面的引文，乃根据王沂暖同志所转引并对照流传的藏文油印文本而略加校勘者。不过顺便提一下，我怀疑王引译文中的“澜沧江”应为“雅砻江”。原因是（1）这两条江在藏文中都叫杂曲，但有的著作中写法不一，所以过去有些汉文译澜沧江为杂曲，而把雅砻江译为咱曲②。此处可能因音同而译者笔误了。（2）在我们所接触过的《岭·格萨尔传奇》各种原始说唱本中，都以黄河、雅砻江和金沙江以东的地带为岭·格萨尔的根据地。尤其是在雅砻江流域，但绝不在澜沧江流域。在《岭·格萨尔传奇》中论数藏区山川地望时，澜沧江一带列为“格吉”部落居住地，不是岭部地区。

从松巴氏的论断，可以解决自称为岭·格萨尔后裔的原林葱土司家族中的岭·格萨尔与传奇中岭·格萨尔两者混淆不清的纠缠。林葱为藏文译音，意为“林家”，“林”与“岭”则是译法的不同，这是依康区读音译出，若按安多区的读音，则译作“朗仓”。因此，甘青一带藏族把岭·格萨尔读作朗·格萨尔，这是三大藏区的读音不一致而产生的差异。

在青海果洛地区，岭·格萨尔的遗迹不少，有些地名与史诗中所列者可以相互对照。因此，果洛地区的人们认为果洛是岭·格萨尔的根据地。我们认为统治过果洛地区的岭·格萨尔正是历史上后弘期的林葱部落的岭·格萨尔。我们知道历史上的林葱土司岭·格萨尔，是一位扩张分子，他不但统治过丹与岭，也曾一

---

① 见王沂暖：《〈格萨尔王传〉中的格萨尔》文中所引，此处曾据流传的藏文油印本校勘。

② 见周希武：《玉树调查记》。

度统治过果洛，并侵略过玉树治多一带。根据《续资治通鉴长编》关于河湟地区的记载，元祐年间有朗格占，元符年间有朗阿克章，元符二年（1087 年）"朗阿克章因河外叛，率郭罗克等族拒官军"。郭罗克即果洛的古译。朗阿克章，《长编》有时作阿克章，说明他与朗格占还有朗结戬都是朗部落之人。朗阿克章能率领郭罗克族人与宋军在河州对抗，说明他与郭罗克关系之深，而他又是宋河州的蕃将，也证明他和宋朝关系不浅。《长编》元符三年正月戊寅条载，朗阿克章累立战功，本无背汉之心，只因有功未赏，宋朝官吏措置乖方，致令逃背。所以对"朗阿克章当议并未赏功续优与迁补"。看来，11 世纪时，朗部势力曾一度达到过青海河南。这段记载，按时间来论，与果洛流传的朗部曾于800 年前统治过果洛的说法基本相符。由于朗部落曾与黄河南地区发生过联系，所以黄河南一带也有岭·格萨尔的一系列遗迹，并有遗物云云。同时，拉萨等地也有岭·格萨尔是拉萨之人的流传。这是关于传奇人物岭·格萨尔的种种传说之一。应与历史人物岭·格萨尔有区别。

分析以上所引的关于岭·格萨尔的各种说法，我认为松巴氏所说的历史上的岭·格萨尔确有其人，而传奇中的岭·格萨尔则是根据历史上的人物而渲染夸张的说法，可能合乎实际。我们从以上所引的古代藏文文献中出现的各种各样的格萨尔名称中可以看到，从古以来，即有以格萨尔作为酋长、武士的英武名号的传统。在吐蕃王国时代，这种格萨尔名号被藏族化了之后，就成为藏区的土特产，而原林葱土司祖先中可能也出现了一位以古代武士格萨尔为名号的人。这是历史人物，而其时代，不会晚于公元1000 年。理由是吐蕃王国崩溃至阿底峡尊者入藏之间，藏区地方割据势力，相互混战极为剧烈，这是藏族历史上的大混乱时代。而阿底峡入藏以后的时代，则是藏区逐渐走上佛教各派与地区封建割据势力相互结合，出现新形式的政教合一统治，封建秩序逐渐有所恢复时代。由于前一段时间，社会秩序混乱，历史记载缺乏，各式各样的传说容易产生。同时，就朗氏（原为朗拉斯

族，简称朗氏）家谱《灵犀宝卷》来说，虽然它是一个家族的历史，但其中包含着吐蕃王国以后及元明时期的史料。作为历史悠久的地方豪族、帕木竹地方的割据者，当于1208年，由其家族的僧人扎巴迥乃为帕竹噶举派的主寺——丹萨替寺的座主之后，完全掌握了帕竹噶举派，他的家族世代承袭丹萨替寺座主，成为这个地区政教合一的统治者，进而做元之帕竹万户，由大司徒绛曲坚参代替萨迦派做卫藏地区的统治者。他们为了炫耀家世华贵，自称是吐蕃王国的古老贵族的后裔，是可以理解的。朗氏为了宣扬他那吐蕃时代的祖先有役使神鬼的神通，上与莲花生大师拉上关系，称为是莲花生的爱徒；下面也就是岭·格萨尔拉上关系，说被岭·格萨尔请去两次。由此可以充分证明，林葱土司祖先中以岭·格萨尔为名的这位模特儿被民间说唱艺人塑造为传奇中岭·格萨尔这事，在《灵犀宝卷》成书之前，已广泛流传，为人们所接受，与历史人物林葱土司的祖先混为一体而分不清了。《灵犀宝卷》成书时间，虽未考订，但不会晚于朗氏掌握卫藏地区统治权之后太久。再说，如认为居·穆旁《岭·格萨尔传》与囊谦千户家传中所说的岭·格萨尔与八思巴大师、噶玛拔希、桑吉叶巴等为同时代人物为确切的话，则《灵犀宝卷》所说为虚妄。但是，以如此显赫地统治卫藏多年的家族，尤其自鸣为重视学问的丹萨替寺座主，不至于如此妄然地攀结这位同时代的小小部落的历史人物而自我暴露，博学多闻的五世达赖等在其著作中也不会援引这个资料的。因此很显然，传奇中岭·格萨尔的塑造，可能在吐蕃王国崩溃后的大混乱时代。而作为模特儿的林葱土司的祖先，也活动在这个时期。由于《岭·格萨尔传》等作者，没有像松巴氏那样分辨清楚历史人物岭·格萨尔与传奇中的岭·格萨尔的区别，所以他们肯定的岭·格萨尔时代，无法以同时代的其他资料相对勘而求出其可靠性。林葱土司家族的《铁山史》与林葱地方的流传，则更乐于扑朔迷离而自我陶醉。但是，民间传说与《铁山史》中所列的岭·格萨尔与戎察查根、晁同等这些《岭·格萨尔传奇》中主要人物及其父亲森隆等都为兄弟关系，而不是传

奇中所说的父子、叔侄关系。从这一分歧可以看到自称为岭·格萨尔后裔的林葱土司，连这种关键的人事都闹不清楚，则我们很难排除松巴氏指出的历史人物岭·格萨尔不是一个人的说法。我们认为林葱土司祖先岭·格萨尔与史诗中塑造的岭·格萨尔两者之间的区别，大致和历史人物唐玄奘法师与《西游记》中唐玄奘法师的情况一样，一为实有人物，而一为"夸张渲染"的人物而已。

三、岭·格萨尔不是唃厮啰

国内外研究《岭·格萨尔传奇》的学者如任乃强、白歌乐先生、王沂暖同志，蒙古人民共和国策·达木丁苏伦等把岭·格萨尔肯定为历史人物，认为即是唃厮啰。其理由：

1. 任乃强先生认为岭·格萨尔小名"足日与唃厮啰固原是一字"，而白歌乐先生认为"唃厮啰当是格萨尔译字的变音"[①]。

我们认为这种说法不是从藏文本身来论证这两者的异同，而仅从汉文译文考究其"变音"，结论难免不符合实际。如前所述，藏文唃厮啰一词，乃尊称之词，被藏族史学家认为他是雅隆觉阿的后裔，此亦可以旁证唃厮啰一词的来源。"雅隆"为地名，而"觉阿"乃佛之尊称，以其为雅隆觉阿后裔，故称为唃厮啰，乃一语双关，意都为"佛子"或"王子"。"足日"为康区的音，安多的读音则为"觉如"，虽其藏语第一音节与唃厮啰的"唃"相同，但是整个词意乃康区骂人的丑话，据《岭·格萨尔传奇》中的解释，乃两耳朝上向前之意。岭·格萨尔的敌对者常以此作为嘲笑、侮辱他的资料。此外，还有"偷牛犊的黑贼觉"、"吃无尾鼠的灰贼觉"、"黑觉偷牛犊的贼"等，在"足日"中丝毫没有尊敬的意味，都是鄙视之词。因此，把康音汉译"足日"与安多音译的"唃厮啰"对照，读音虽有一字相同，而意义则完全相反，

① 王沂暖：《〈格萨尔王传〉中的格萨尔》，《西北民族学院学报》1980年1期。

不能想像把咒骂、嘲笑的词，作为对一个地方政权领导尊崇的名字，很明显不是“固原一字”。至于“唃厮啰为格萨尔译字变音”之说，更难说得通。既然是“译字”，则其字必有本音，唃厮啰与格萨尔两者在文字结构与读音上，毫无相通之处！就是以汉文的“译字”来论，《卫藏通志》等在200年以前，还把格萨尔译作“革寨”，由于三大藏区的读音不一致，“译字”早有不同，白歌乐先生所着眼的对音，恐怕难以对得上。

2. 王沂暖同志认为“不是唃厮啰当是格萨尔译字的变音，而是格萨尔当是唃厮啰译字的变音”。就是说：“先有唃厮啰这一称呼，以后被辗转相传读做格萨尔”。其根据是音相近，可能把唃厮啰读成格萨尔。

我们认为王沂暖同志的这些倾向，值得商榷。（1）格萨尔一词，是外来语，是北方异民族的酋长、武士的名号、其形成远在藏族历史传说时代，而其逐渐藏化，约在吐蕃王国时代。唃厮啰为后于他几个世纪的人物，这两者之间，不管怎样说，没有能合二为一的证据。（2）不论唃厮啰转为格萨尔，或认为格萨尔转为唃厮啰，都是从汉文“译字”打转、臆测，无法证明藏文两字的音能相似，不管三大藏区哪一处的读音，都不能证明这两字之音的相同。

策·达木丁苏伦称唃厮啰即岭·格萨尔一说，同样是主观臆测，缺乏事实根据。由于他把岭·格萨尔当作历史人物，不承认是小说家塑造的，他把《岭·格萨尔传奇》当作当时社会的反映，而不承认它是抒发民族自豪感，从而向往吐蕃王国盛世业绩，让它在文艺中再次显现的这个事实，这样就不可避免地作出不合历史事实的结论。

（1）从格、唃两人所处的时代来看，无法相同，这一点我们在前面已一再指出，若硬把唃厮啰指做岭·格萨尔，这除了把藏族历史搞得更加混乱外，更无别的学术价值。

（2）从两人的名字来看，无法相同。前面已经指出格萨尔与岭·格萨尔在名字上确有前面有无姓氏、地望冠词的区别，而唃

厮啰与岭·格萨尔同样也有这种区别。按藏族习惯，人名前常冠的地域名以示地望，岭·格萨尔就是以岭做冠词的，此种习俗，相沿至今。如冈塞·苟洛、扎武·占措、扎塞·那洛、阿什恙·热洛等等，但唃厮啰则没有这种标示地望的冠词。唃厮啰的名字后面，有表示爱称的“啰”，而岭·格萨尔则不附带这种爱称。因此，按藏族传统习俗的两个方面，即名字前面标示地望、姓氏的冠词与名字后面附带的爱称来看，两者实不相同。

（3）从所据的区域来看，无法相同。岭·格萨尔在其传奇中以果洛玛云为发祥地，其基本部属为岭与丹等，但没有黄河以北的部落。唃厮啰以河湟为发祥地，其基本部属迄今尚存在的郁隆卜、斯纳等，但没有黄河上游以南直属部落。

（4）从活动的范围来看，无法相同。唃厮啰除大小宗喀外，还远到兰州以东马衔山一带活动，岭·格萨尔的活动范围，则在卫藏及西藏以西的地区，但没有到过宗喀。岭·格萨尔修道路通中原的地点在康区木雅，而不在河湟。

（5）唃厮啰后裔阿里骨时，其属下有朗结戳、朗格占和朗阿克章等均以“朗”为名字的冠词，说明是朗部落的人。从朗阿克章率郭罗克（果洛）人进犯河州一事说明他与郭罗克有联系，我们以此暂定为郭罗克曾被岭统治过的资料，但无法证实因部下有朗部落之人而唃厮啰就属于朗。

（6）青海黄河南地区虽称岭（朗）在该地活动过，但岭·格萨尔传奇中，没有在黄河南活动的故事。格传中有多处颂扬藏区山川河流的章回，唯独没有提到黄河以东，即古河曲山河，以及野摩塘（黄河以北）山河之处。在《赛马》以前的传奇中，唯一是提到的河曲地方，只有玛麦哲多（在今甘肃玛曲县）。由于历史上康区的朗（即岭）曾统治过果洛，不可避免与一河之隔的河曲有过接触，在岭·格萨尔故事到处流传后，河南地区也附比而成为岭·格萨尔的根据地了。

总的来说，唃厮啰为历史人物，藏史作宗喀王，而岭·格萨尔是虚构的传奇人物。我们从历史的时代，名字前冠词及名后附

带的爱称、根据地、活动范围，所属部落等等来看，难以找出唃厮啰即岭·格萨尔的根据，也就无从谈起“岭·格萨尔是唃厮啰的影子”。

四、岭·格萨尔是“发思古之幽情”的民族感情的产物

为什么说岭·格萨尔是传说塑造人物，是吐蕃王国崩溃后以林葱地方的头目为模特儿而逐步塑造的？他的事业武功，是著作者、说唱者向往吐蕃王国盛世业绩，以“发思古之幽情”的民族感情、随意附比的产物呢？

我们有必要简单地回顾一下时代背景。从《岭·格萨尔传奇》的内容来看，《赛马》以前的各部，极力渲染莲花生大师的作用、八思巴促进卫藏加入伟大祖国大家庭后的地区设施以及各地区武装割据势力的互斗。而《北地降魔》以后各部，则基本上是各民族互斗，向外扩张的内容，也是佛教与钵教互斗的内容，它所征服的所谓霍尔、南诏、粟特、木雅（党项）、象雄（羊同）、波斯（大食）、突厥等等18大城，是吐蕃王国的武功。这充分说明岭·格萨尔是8世纪人物，是与传奇内容不相一致的，而认为他是吐蕃王国崩溃、藏区大混乱以后逐步塑造出来的神化了的英雄人物的理由，也是传奇内容决定的。它是当时藏区大混乱实况的反映，也是人民群众愿望在文学上的体现。自吐蕃王国崩溃后，整个藏区阶级斗争，极为激烈，人们生活，极为困苦，经过各地武装割据者百余年混战之后，新的封建秩序逐渐建立。而这种封建秩序的建立，已不是吐蕃王室为中心的旧统治者的复辟，而是后弘期藏区佛教与新的地区封建统治者相互结合的特殊形式——政教合一统治的初级形式。接着蒙古大军横扫藏区，给藏族人民带来了深重的灾难。萨迦派顺应社会的发展，促进兄弟的藏、汉、蒙民族大联合，藏族加入统一的多民族祖国大家庭，给整个藏区

以新的希望。因而自然而然地形成了藏汉民族团结的黄金桥概念，向往一个有组织的统一的力量，以“发思古之幽情”的民族感情，向往吐蕃王国盛世业绩。古代英雄武士格萨尔就成为移植的对象，于是把林葱土司家族中以格萨尔为名的人作模特儿加以塑造，在民间流传的许多素材的基础上随意加工，“渲染夸张”，成为一个神化了的代表民族愿望与尊严的人物了。正是由于社会是向前发展的，被塑造起来的岭·格萨尔，就成为坚决抗击敌人，既能为人民群众兴利除弊，消灭害人虫，又能满足人民群众的物质要求，而更重要的是维护汉藏兄弟民族的甥舅团结、代表民族感情与特性的人物了。

人民群众所遭受战争的灾难与困苦的生活，也同样反映在被塑造的岭·格萨尔身上。剥去宗教神化的外衣，可以看到，他的母亲是混战之下被掳的女奴，在遭受牧主阶级的糟蹋之后，生下了他后又遭到了遗弃。他从小没有一个正式的名字，只有觉如（足日）的丑绰号（瑙布敦住是后来的名字）。他与他母亲被驱逐在国土之外，生活在极端的困苦之中。这不仅是对他的描写，也是广大藏区人民群众痛苦生活的真实写照。《岭·格萨尔传奇》描述的征服18大城，正是当年吐蕃王国所进行过的盛世伟绩。其中18大城代表着各种特产——从青稞、马、牛、羊、药材、茶叶等日用生活必需品以及金银珍宝、玛瑙珊瑚等装饰品，而这些东西的取得，绝大多数是通过战争手段的掠夺，这就是吐蕃王国的功业，这就是传奇的素材。但是，严峻的现实，无可逆转，只能让其在文学艺术上再度显现。同时，也可以看到，随着时代的前进，新情况不断出现，所吸收的素材，也不断变化。如《朱岭大战》，很明显是吸收了17世纪80年代和硕特蒙古达赖汗与第巴桑吉嘉措反攻拉达克的战役而写成的。

又如传奇中，凡吐蕃王国时代使用过的手法，都如法炮制，在使用女间谍方面，更形神似。如破木雅时，使用梅萨本姬的情况，使人们不能不联想起松赞干布时代吐蕃使用它的公主赞蒙对

付象雄的那套手法[①]。

如上所述，以林葱土司家族中以格萨尔为名的人作为模特儿的岭·格萨尔的塑造，按传奇的内容来分析，可能开始于吐蕃王国崩溃后的大混乱时期，随着社会发展而不断增加、吸收素材，这就是为什么有新传奇与旧传奇之分的由来。而它的广泛流传，可能在明以后。正是它代表民族感情，成功地浸透于藏族人民群众的思想深处，已经神化，所以广大藏族群众宁愿违背历史的真实，不肯、也不愿把岭·格萨尔当作文学上的虚构来看待。这种感情，不仅在劳动人民的说唱、流传中表达出来，就是宗教界的上层博学人士也难以割爱，不惜伪造历史，硬是把他和历史人物扭在一起。达赖五世罗桑嘉措曾著《征服霍尔》[②]，而居·穆旁则为他写传。正是由于他是虚构人物，所以传奇中人物，自相矛盾，各地流传，都有些分歧，这都说明塑造过程之长和地域之分散。

最后，关于传奇创造的时代，国内争论纷纷，这里我来谈一下个人的看法。当前，人们认为《格萨尔》主要是西藏佛教前弘期中人们，根据那个时代的基本事实来创作的长诗；而非西藏佛教后弘期中的人们，根据某种主观愿望创作出来的（并且还要假定他们是完全不知道前一时代的基本史实的情况下，创作出了恰与前一时代基本史实相吻合的文学作品的）。[③]

上述论断，初看起来，似乎有据，但深入分析，则颇有探讨的余地。所谓前后弘期，即把西藏佛教在遭朗达玛灭毁前的那一段时期，称为前弘期（约 840 年以前），其后约自 980 年前后，喇勤贡巴饶赛传法活动时期起，称为后弘期。我们的看法是：

（1）当前在社会上流传的《岭·格萨尔传奇》计有 30 余部，按其内容可分为五个部分。（一）岭国历史、降生与赛马等部分，（二）安定内部部分，（三）征服四邻部分，（四）与华通好部分，

---

① 见《敦煌古藏文历史文书》。

② 《征服霍尔》有多种说唱本，五世达赖所著，为其中之一。

③ 黄文焕：《关于（格萨尔）历史内涵问题的若干探讨》，《西藏研究》1981 年创刊号。

（五）布置后事部分。第一和第二为对大混乱时代与建立新秩序的描述。第三部分，为向往吐蕃王国历史往事而予以再现的部分。第四部分为与华通好，巩固、维护汉藏团结的部分，第五部分则为以宗教迷信做结束的部分，是传奇中的糟粕部分，但在《地狱救妻》与《地狱救母》中，仍然顽强战斗，表现不对恶势力屈服的英勇精神。

第一和第二部分，包括岭国历史、英雄诞生、赛马即位和岭与丹玛等故事，纯粹叙述大混乱时代地方武装势力混战及逐步建立社会新秩序与安定内部等。对赤松德赞及莲花生大师备极颂扬，对作为莲花生的代言人汤东杰布也极为推崇，其次对于八思巴促进卫藏地区加入伟大祖国大家庭，在卫藏设置十三万户的事，也特别强调。这些事实，都发生在后弘期以后，难以说它是西藏佛教前弘期的人们根据那个时代的基本史实来创作的长诗。

（2）我们认为传奇是大混乱前后，劳动人民逐步创作的，其素材是根据吐蕃王国盛世业绩，渲染夸张而写出的。把前代的事迹，作为写作的资料，在世界文学创作中并不少见。若说它不是后弘期的人们凭主观愿望创作出来的，而是前弘期中的人们根据基本史实的著作的话，我们认为不符合吐蕃王国时代阶级压迫的实际。吐蕃王国奴隶主阶级专政，其法极严，社会上“桂”与“庸”两个阶层界限分明，属于庸阶层的劳动人民，连当兵的权力都没有，其任务只是“供养王者，贡献肉酪等”[①]，在这种阶级压迫下，丢开圣祖孙三人的功业[②]，凭空塑造一位超出吐蕃王室的岭·格萨尔，是否有此可能！

（3）就尊崇莲花生这事来说，我认为第一，莲花生对西藏佛教确有建树，在佛苯两教斗争中，确有一些神话，但不能因此就肯定推崇莲花生的著作必须要写于前弘期中。何况吐蕃王国对外扩张的功业，基本上完成于莲花生入藏之前。历史上我们看到不

① 见《贤者喜筵》藏文ཇ部20页。

② 藏史中指松赞干布、赤松德赞和可黎可足。

少叙述静命与莲花生两人在佛教传布上的功绩的文章，但关于政治方面，似乎没有涉及。因此，这些业绩的创造，与这位大师似乎无关，不像后于他们的那些却伦如钵阐布等。第二，现今流传的《赛马》以前的说唱本与著作，基本上是西藏佛教宁玛派、噶举派与萨迦派人士所作，这些派别对莲花生作为第二佛陀，其推崇自在意料之中。《霍尔大战》以后，这种色彩较淡，其原因则是格鲁派一些作者插手其中。这是宗教人士的门户之见。这也恰好证明传奇的创作在后弘期之后。

（4）《岭·格萨尔传奇》各部，口头说唱先于文字记载，而且由于地域不同，内容也互有歧异，而它的创作，出自各个教派的人士之手，说明它创作于后弘期各教派出现并建立其势力范围的政教合一统治时期。这里简译一篇藏文笔记，以资说明。

“岭·格萨尔，即世界大士瑙布敦住以及三十位英雄，确有其人。朗氏《灵犀宝卷》的伏藏，是岭·格萨尔按秘记掘出的。……讲说《岭·格萨尔传奇》，从前上、下各个地区随自己的理解而流传，一般认为最初是由藏北羌塘天湖方面传出的。据说，当初大雪纷飞之夜，人们在帐房中说唱这部传奇时，天明往往发现帐外密布着马蹄践踏的痕迹。德格玉隆为一荒山谷，过去岭国时期，人们就叫这个名字，后来慢慢忘掉了，其后因传奇流传，人们又按传奇中所讲，叫成这个名字了，在这个地方的人迹不到处，往往有许多碎烂的兵器。如此等等的说法很多，传奇内容也有许多不同的说法。例如，天湖方面流传中说，嘉察霞鲁只是岭国的一员悍将，魔国的鲁赞王之名又叫阿穹……等等。现在各地没有关于传奇的专家，所以说唱时，颇多相互矛盾之处，如征服18大城，谁都能讲，但如关于《底斯水晶城》《巴绒盾城》两史诗，则说唱者极少。”

这是我搜集到的一部藏文笔记残本中关于岭·格萨尔的一则论述，作者佚名。从笔记的整个内容来看，为清初之人所写。在这则笔记中，可注意者有：（一）关于《灵犀宝卷》来源，认为是岭·格萨尔从伏藏中掘出者，愈说愈形离奇。假定这条笔记所

摭拾的传说属实，则又否定了《灵犀宝卷》中所讲的朗氏祖先阿米绛曲哲科被岭·格萨尔两次请到岭地去的说法。关于岭·格萨尔为吐蕃王国时代人物的说法，皆是宗教人士、地方豪酋借这个故事以装饰门面，实际矛盾太多，一戳即露。（二）传奇流传颇广，各自“渲染加工”，各具特色。如上所述，不仅有新传奇与旧传奇之分，而且还有散文、韵文及现行的韵文与散文相同等等文体。（三）藏北羌塘天湖一带，是传奇开始流传的区域。（四）关于岭国有遗迹、地下物等等说法，可与果洛俄后保同志的论文互证。总起来看，从关于《灵犀宝卷》来源矛盾来说，这则笔记，也不认为传奇创于前弘期，而只认为原从天湖一带开始说唱。（五）从《岭·格萨尔传奇》的《岭与中华》之部内容来看，《岭与中华》是对汉藏兄弟民族友好关系在新形势下的新发展。它主要叙述茶叶与其他货物的贸易，具体写开凿木雅石道，打通运茶道路，维护汉藏和好黄金桥。据任乃强先生考证，元代以前，由川入藏的道路，北路去维州、松州路线，南路走雅州、黎州、嶲州路线。雅州为产茶区，通过南路运往藏区。茶叶贸易，自唐开始，但作为国家经济政策则始自宋。传奇叙述为运输茶叶，岭·格萨尔征服了木雅，这虽取材于吐蕃与木雅（党项）的战争，但重点在于开凿木雅石道，便利汉藏地区经济往来，因此，这段素材来源，不能排除来自元代修筑藏区驿路，明代命令阐化等王及朵甘等处的土官，两次修筑驿道的事实，从以上这些事来说，传奇的说唱与写作始于后弘期，而不可能提到前弘期。

总之，岭·格萨尔与格萨尔是两个不同时代人物，不能混为一体，不能把岭·格萨尔名前的“岭”这个冠词忽略了。否则，会在藏族历史研究上形成混乱，岭·格萨尔也不是唃厮啰。我们可以这样说，历史人物唃厮啰是促进藏区加入统一的多民族祖国大家庭事业的先驱者，而小说塑造的人物岭·格萨尔是以文学形式宣扬、维护藏汉兄弟民族友好团结的理想人物。

（原载《民族文学研究》1984 年第 1 期）

《岭·格萨尔》史诗研究中一些提法的商榷

国内外研究《岭·格萨尔》史诗中，由于史诗的各种版本、抄本不断地先后被发掘、整理，被出版，被翻译为各种文字，促进了对它的研究逐步开展，取得了较大的成绩。对于激发民族自豪感和爱国主义的精神，已产生并将继续产生积极的社会影响。它是我国各民族的宝贵文化财富，更是我们中华民族的精神文明的历史传统，在今天它将对"走自己的道路，建设有中国特色的社会主义"历史时期的精神文明建设具有重要意义。"在马克思主义的指导下，在马克思主义经典理论家关于英雄史诗、神话和宗教及古代社会的一系列精辟论述的指导下，史诗和神话的研究才真正走上了科学的道路。"[1] 因此，史诗的研究，决不能偏离激发民族自豪感和爱国主义精神的这个根本要求与归宿。出于对中华民族的极为珍贵的文化遗产——《岭·格萨尔》的热爱，为了向研究史诗的沧海中贡献点滴，特就以下的几点，提出一些意见，请求方家指正！

---

① 王平凡：《史诗研究要为建设社会主义精神文明服务》，《民族文学研究》1984年第1期。

一、对石泰安关于《岭·格萨尔》一些结论的商榷

1. 关于“不弄”与“昌”，“岭·格萨尔”与“昌·格萨尔”

石泰安于其《〈藏族格萨尔王传与演唱艺人研究〉结论》（以下称《结论》）中认为“不弄”或“昌”与“岭”是发生联系的。他说：“人们还不知道何时和怎样历史上的岭国和那些史诗片断中的‘不弄’格萨尔之间发生了联系，这是编撰史诗时把‘不弄’格萨尔变成一个岭·格萨尔的历史背景与年代问题”。又说：“可能由于混淆，才使格萨尔——万军之王——的两个族称的形式更为接近了。”[①]

我们认为“不弄”或“昌”与“岭”的族称并不接近。

（1）从藏文书写习惯来说，在康区和安多区“不弄（phrom）与“昌”（khrom）有时可以互相转写，没有严格的区别。如 phrul vkhor 常写成 khrul vkhor，phrom 与 khrom 只是俗写与正规写法之区别，汉文中之“不弄”、“昌”系翻译的时代有先后及翻译者读音有差别而出现的差异，其实皆是一个词。自古以来，类似的对音上之差异，何止千百，不仅是“不弄”与“昌”，何况“昌”又译作“春”、“春”[②]。至于“昌”与“岭”（gling）两字，在藏文正字学上，其结构，读音和涵义，完全不一样，从何而能肯定它两者因“混淆”而“更为接近”呢？根据何在？想像焉能代替事实！

（2）“昌”在藏史上一般指在新疆的一个地区，为与藏区敌对的国家，今一般倾向于高昌，它当然在西藏的北方，也是“卫

① 石泰安：《〈藏族格萨尔王传与演唱艺人研究〉结论》，陈宗祥译，《民族译丛》第 1 集，第 77—78 页。

② 《北史·附国传》之春桑及《隋书·附国传》之春桑，其实皆一也，即今四川甘孜藏族自治州石渠县之春木萨，亦译作昌木沙、昌沙或春萨、春沙等。

藏中心论”藏史学者公认的北方。但是，它并不是整个北方的总称，就是说，它不是北方的“化身”或“代词”。同时，以“昌”作为地名者，不仅北方地区有之，在东部地区（从“卫藏中心论”来区分），在西康南北两路，都有以“昌”作为地方名者，不一而足，如春桑部，等等，即拥有“昌”这个名称。石泰安所说的“唯有北方酋长‘不弄’的格萨尔，被决定为‘普天之王’的典型”这个结论，在地域上是以点代面，在人名上是执着于一方。在藏族认为北方的地区中，见于古史或流传者还有“祝固”（gru gu）格萨尔、“阿尼”（a myes）格萨尔，“昌”格萨尔除被异译为“不弄”格萨尔外，还被称为“昌（春）吉格萨尔”，意为春地的格萨尔。又如在史诗的《祝岭之战》中，祝固·格萨尔被称为西格萨尔，而岭·格萨尔则被称为东格萨尔。整个史诗中，岭部被称为“东方花花岭”（shar Khra bo gling），它根本不在北方，也无法证明由于什么混淆，使“不弄”和“岭”两个族称更为接近，因为“岭”并不拥有石泰安所上的“北方‘普天之王’”的王冠。本来，拿“格萨尔”一词为己有者不止一人，而其主要区别，在于格萨尔之前的部落冠词，如岭·格萨尔，昌·格萨尔等等。如搞不清名字前面的冠词，则徒增纷扰而外，无补于研究的深入，而把两个不同部落的格萨尔合而为一，则更自陷于迷宫。马克思说：“从前是辞藻胜于内容，现在是内容胜于辞藻。”[①] 若固执地找一个名字前面有“昌”的冠词之人，则在苯教说法之中可以找到，为苯教称为六庄严之中倒有一位叫做昌·赛尔托接绛（khrom gser thog lce vbyams），但他并不是昌·格萨尔。

（3）恩格斯说：“任何意识形态一经产生，就同现有的观念材料相结合而发展起来。”[②] 我们从整个《岭·格萨尔》史诗之中，一点也找不出昌·格萨尔“混淆”为岭·格萨尔的材料。史料

---

① 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》（1851 年 12 月—1852 年 3 月），《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 606 页。

② 恩格斯：《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》（1886 年初），《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 250 页。

中岭方人物都是代表地区势力集团的头子。地区之名即作为本人名字前面的冠词，以表示地望，这些势力集团，从民间传说中都可以指出其所在地区，而且大都在黄河上游果洛、河曲和康北地区。可惜，作为“昌”地区势力集团头子在岭三十英雄中还没有发现。尽管春桑（khrom sa）这个部落早在汉文中出现于《北史·附国传》，现在仍作为一个地方之名。而且史诗中常常历数藏区山川、部落和人物，却没有作为“唯有北方酋长‘不弄’的格萨尔被决定为‘普天之王’的典型”的材料来点缀。石泰安描述的昌、岭两格萨尔合二为一的论断，没有资料可以依凭。研究史诗而离开史诗本身，则其结论是否为空中楼阁，值得提出。

2. 关于岭·格萨尔史诗的来源

关于石泰安在《结论》中所说的“格萨尔名字事实上是通过称为‘四天子’的说法，又结合佛教至尊 Cakravartin，也就是普天之王的概念作为媒介引进了”[①] 之说以及他又肯定地说“岭·格萨尔史诗大部分是属于以前史诗的改造，史诗的题材，是来源于外国的”[②] 说法，我们有这些看法：

（1）北方在藏区（专指西藏）来说，在它历史发展中，一直被认为事实上存在的威胁区域。早在佛教的“四天子”（四大天王）概念传入西藏之前，吐蕃（及其前身雅隆王室）的统治者早已形成对北方保持高度警惕的战略思想。石泰安把藏族历史上古代藏人叙述它四邻侵略者的诗歌硬要和四大天王论拉在一起，从而转弯抹角为罗马的恺撒鸣锣开道，让恺撒变成岭·格萨尔，大大歪曲了历史的存在。石泰安所说的“四天子组诗”即是见于《五部遗教》等古籍中的那首古老的叙述纪元前 3 世纪前后西藏地区历史的歌谣（石泰安名之曰“以前史诗”）。《五部遗教》等发现于 12 世纪之后，被称为松赞干布时代的著作。但其内容纯

① 《〈藏族格萨尔王传与演唱艺人研究〉结论》，《民族文学译丛》第 1 集，第 75 页。

② 《〈藏族格萨尔王传与演唱艺人研究〉结论》，《民族文学译丛》第 1 集，第 85 页。

粹是佛教观点，显然和吐蕃前期社会发展不相符合，而很明显乃是经过一些佛教徒加工修改的古代历史传说，不过可以肯定其中大部分是古代西藏历史的汇集。对这些歌谣殊难把它称之为“四天子组诗”而与佛教四大天王拉上关系，又从而引申到恺撒！石泰安的解释，颠倒了时代的先后。所谓“四天子组诗”乃石泰安强加上的，藏文中并无此说。它的原文如下：

“那些小邦（指史前藏区各氏族部落）喜欢战争和杀掠，既无是非而又残民逞贪欲，四方之王常常蹂躏这地区：汉地之王像长蛇蟠绕林木，印度之王如恶狼侧袭羊支，波斯之王犹如大鹰搏鸟群，格萨尔王恍似狂马踏木桩……。”[①]

这里指的是侵略藏区（指西藏）的四方面的敌国，而格萨尔则泛指北方的一些国家，它并没有专门指作“不弄”或“昌”。在藏族历史上，我们看到它和突厥、霍尔、黎域（包括新疆南部的和阗等）以及称为“不弄”或“昌”的高昌等早有往来。昌·格萨尔有时指为格萨尔军王，流传中有昌·格萨尔被松赞干布杀掉之说，而在历史中则有格萨尔军王向松赞干布顶礼之记载。[②]而对于北部的防御，以雅隆为中心的悉补野王室则时时保持着高度警惕。早在7世纪中叶以后，唐蕃双方争夺西域四镇，而其时间，则在《岭·格萨尔》史诗问世的很早之前，唐蕃交涉中，吐蕃对北方的战略思想，在钦陵与唐郭元振的对话中，即坚定不移地告诉了唐朝[③]，而赞普弃隶缩赞对唐的文书中也直率地指出唐朝将官在新疆的活动对吐蕃之严重性[④]。《敦煌古藏文历史文书》中记载着吐蕃对新疆及中亚之争战、交往，《两唐书·吐蕃传》等记有唐蕃在北方地区之争夺及吐蕃对该地之经营，这些都说明当时吐蕃对北方之重视乃基于它的安全空间概念，并不是出于对佛教北方天王多闻子之尊崇，或对佛教时轮派的香跋拉国之向往。

① 转引自《贤者喜筵》藏文版ja部4页。
② 《贤者喜筵》藏文版ja部65页。
③ 《资治通鉴》卷205，《两唐书·吐蕃传》。
④ 《两唐书·吐蕃传》，《册府元龟》外臣部，卷981。

可惜，石泰安极力强调的“决定格萨尔为北方‘普天之王’的典型”之说，即佛教对北方的论述，尤其香跋拉国说法，是在藏区形成北方安全空间概念之后好几个世纪之后，于藏传佛教后弘期（10世纪以后）才传入藏区的。吐蕃时代对北方进行奴役、统治、防守、镇压，甚至可以把石泰安特意制造的“普天之王”昌·格萨尔杀掉，或让其转世作为役属，而不是石泰安想像的“格萨尔的名字”事实上通过“四天子”的说法，也就是以“普天之王”的概念“作为媒介引进的”。让我们再说一遍，格萨尔的名字是作为北方武士的共名而引进的。引进之后，随着时间的转移，发生质的变化，则在藏传佛教在藏区立定脚跟之后[①]，但可以以明确无疑地说，这个质的变化，不是来自石泰安的结论，说什么西藏有两个格萨尔，“一个是‘不弄’或‘昌’的格萨尔，这不是别的，而是从‘罗马’的 kaisar 恺撒音译的，注意这是东罗马，是由伊朗字形 Frōm 或 Hrom 异写而来的”[②]。石泰安用心良苦，可惜，辞藻胜不了内容，作为昌·格萨尔的那个人物，在藏区传说中，对其并不尊重，而是作为被杀头的对象来处理的，他和岭·格萨尔毫无内在的联系，前者在北方，而后者在东方。古代的藏人对东为汉，南为印度，西为波斯，北为格萨尔的四方邻国是按当时地理条件的称谓，这是一个极其普通的概念和历史常识。任何国家，民族都有这种说法，不独藏区为然。如古代华夏人也曾用东夷、西戎、南蛮、北狄以区别四方的民族。我们不禁要问不知古代华夏人根据什么或附会什么而引进这个概念！兹再举一例，如藏区苯教有四门五库之说，难道也是出于有最为特殊的北方而附会的吗！

---

① 岭·格萨尔之名，一般认为最早见于《灵犀宝卷》，这书是叙述明阐化王朗氏世系的，其成书的时间，在14世纪前后。这本书中说岭·格萨尔为莲花生大师的弟子，与朗氏祖先阿米哲科私交甚笃，其部落即康区林葱（岭）。显然经过加工之后把时间提前，安排在8世纪时。

② 《〈藏族格萨尔王传与演唱艺人研究〉结论》，《民族文学译丛》第1集，第76页。

（2）史诗的题材，来源于外国的说法，太属荒诞。民族文化的发展，有其历史的继承性。马克思说："人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造。而是在直接碰到的，既定的，从过去继承下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纤缠着活人的头脑。"[①] 史诗的具体内容证明，《岭·格萨尔》的题材，是藏区人民群众在遭受吐蕃王国崩溃后地方封建割据势力大混战的灾难之际，向往吐蕃王国盛世业绩，塑造岭·格萨尔为救世主，救民于群魔乱舞，天灾人祸之中，其故事内涵无一不是吐蕃王国当时的功业，有何一事一物来源于外国？它纯是把古代藏族历史传说以史诗的形式再塑造，是以"发思古之幽情"，拯生民于涂炭的民族感情的产物，即代表民族特性的产物。如《岭与喀且之战》，很明显含有向往古代藏王直贡赞普与喀且战争的痕迹。如此等等，正是"已死先辈们的传说，像梦魇一样纤缠着活人的头脑"的具体表现，用不着以没有事实根据的想像硬拉罗马恺撒来充数。当然，文艺作品采用外来的题材，这是不以为奇的。如《意乐仙女》等等故事素材来源于印度，我们并不否认这一点，但是，必须实事求是，不能虚构"猎奇"。

（3）石泰安提出"不弄"本字 phrom 有白的意思，在史诗中是用来形容岭国的。他还说，藏族四大姓氏之一——董氏——"作岭氏族专有"的而"白"作"为岭国的特点"。可惜，这些说法，以点代面，不免一叶障目。第一，岭部的统治阶级虽姓董氏，但是，董氏这个姓氏遍于广大藏区，并不是属于某一阶级、阶层或部落所"专有"的，当然不容说也不是岭部"专有"的，我们只要翻开藏族史，谁都清楚这一点，看看朗氏的《灵犀宝卷》或《果洛族谱》等书，更会清楚藏族姓氏的来龙去脉。石泰安的只此一家"专有"，别无分张说法，难以令人信服。第二，

① 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》（1851 年 12 月—1852 年 3 月），《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 603 页。

“白”作“岭国的特点”论断，同样没有查究根源。史诗之中没有出现过以 phrom 作为“白”的意思来形容岭国的处所，这恐怕是过度延伸，无限攀援之举吧！史诗中对于岭部确以白 dkar po 来形容的，但是，这儿不光以颜色来形容，它具有光明、圣洁、善行等属性。藏族对光明面常用 dkar po 来赞美，如 dkar phyogs 等等，而对黑暗面，邪恶则用 nag po 来贬斥，如 bdud nag（黑魔），等等。在史诗中，对于岭国常赞美为 gling dkar, khra po gling 前者虽有白意，但如直译作白岭，则不能表达其涵义，故一般有时采取音译作“岭尕”、“岭噶”，或意译为神圣的岭国；对于后者一般译作“花花岭国”或“美丽的岭地”，但这些形容词和“不弄”这个字无关。我们不妨再解释一次，gling 和 phrom 从字义上没有任何联系，作为地名，更无关联之处。

（4）石泰安突出地发现了格萨尔 ge sar 是从罗马的恺撒 Kaisar 音译的，是由伊朗字形 Frōm 或 hrōm 异写出来的！我们认为这种辗转延伸是无聊的。根据藏史，格萨尔之名虽来自北方武士之名，由于社会发展，被藏族吸收而移植于雪山地区，使其变质成为神话人物。但严格地加上地望作为名字前面的冠词，以示区别，岭·格萨尔他必须是南赡部洲雄狮岭王格萨尔（dzam gling seng chen gling rje ge sar），绝不会写作 phrom ge sar 而作为“不弄”格萨尔，去迎合恺撒。若不考虑地望这一重要的区别，而把岭·格萨尔与罗马恺撒划等号，不免粗疏了吧！何况，藏族认为格萨尔一词来自梵文 ge sa ra（格萨拉）以后认转为 ge sar，这样，则更与恺撒划不上等号。必须正视这是佛教大盛、梵文进入藏区之前。然而，根据这种说法，是否也可以说格萨尔来自南方呢？

还有，国外的研究者根据《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》中有 ge sa ra（花蕊）之词，从而想像格萨尔之名见于佛经，他驻世的时间应早在佛陀时代。这个论点，忽略了一个国家和人民吸收、移植外来文化，乃常有之事，但移植并不等于把被移植者僵化起来，不发生质的变化，尤其内涵不发生变化，乃不可想

像之事。移植外来文化，作为人名、地名，互相沿用者其例何止千百，不止藏区独自一家，为什么偏对藏区岭·格萨尔如此垂青，硬要他改变成外国人不可呢？无乃咄咄怪事！让我们引用史诗《岭与象雄之战》中，象雄王对阵骂岭·格萨尔的话来说明格萨尔原为武士之共名。象雄王说："英勇炫耀武力时，取得胜利有那遭！你乃手持纺锤老娘们，称为格萨尔妄自夸！"

二、对策·达木丁苏伦关于岭·格萨尔即唃厮啰之商榷

策·达木丁苏伦认为"把史诗，中国编年史和藏文做过比较之后，可以得到和格萨尔是同一历史人物的结论。"他认为格萨尔住在安多，而唃厮啰住西藏的东北部，他俩的名字在语文和语音方面都相近。①

策·达木丁苏伦的这个结论，我们殊难苟同。我们认为唃厮啰与岭·格萨尔不是同一个历史人物，也不是有些研究者所说的"岭·格萨尔是唃厮啰的影子"。我已在另一篇《论岭·格萨尔》中谈过他俩的歧异，兹再进一步分析如下：

（1）唃厮啰是11世纪的历史人物，岭·格萨尔乃史诗塑造的英雄人物。18世纪蒙古族历史学家松巴·耶喜班觉尔早已作出令人信服的客观论证，史诗岭·格萨尔的故事乃以康区林葱部落的也叫做"岭·格萨尔"的同名人物为模特儿，添枝加叶，渲染夸张而成者，就像《西游记》附会唐玄奘法师西去印度学经故事而成那样，都经过文学夸张和艺术加工而成者。我们同意这个论点的理由是从藏文《灵犀宝卷》中首先提到岭·格萨尔为8世纪莲花生大师弟子起，至史诗或同时代记述的与之有关系的人物如叶

① 策·达木丁苏伦：《格萨尔的历史根源》，青海省文联民研会曾于20世纪60年代初摘译出版。

尔巴噶举派的桑吉叶巴、萨迦派八思巴、以及唐东杰布等等和史诗《祝岭之战》等中提到内地18行省等说法来看，上下1000多年的故事，都或多或少都有涉及，这充分表明史诗是劳动人民随时代推移而不断附会塑造的，它不局限于一个时代，一件史实，也证明松巴氏的论证具有说服力。

（2）两者所踞的地域不同，唃厮啰政权建立在湟水、洮河及黄河河曲一带，史诗岭国地区在金沙江、雅砻江及黄河上游果洛一带。一北一南，互不联系。于此提出更正者，国内外史诗研究者把岭·格萨尔的活动地点雅砻江写作澜沧江，这是翻译上的谬误。这两条河流藏文写法相同，但流域各异。澜沧江在金沙江之西南。源于青海杂多县，流经昂欠县，入昌都境；雅砻江源于青海称多县，在金沙江之东北，流经四川石渠等县，两者相距数百里，雅砻江为岭·格萨尔活动的中心，而澜沧江则是当时格吉部落牧区，史诗中有明确的叙述。奇怪的是《新唐书·地理志》中早已明确记载一作西月河，一作大月河，而现在的学术研究中又模糊不清了。

（3）史诗本身说明两者不是同一历史人物。史诗《华岭通好》之部中，称汉地皇帝乃“天生大气力，大自在天……”，这是元朝及明初皇帝给藏区部落头目的诏书中特有词句，时代证明与唃厮啰无关。又如史诗《阿扎玛域》之部中，叙述“汉宗喀王给岭·格萨尔送去轿子，由16名汉族的捷足轿夫抬着”，“宗喀王每年向岭·格萨尔贡银一万两”。汉宗喀王即唃厮啰，说明“他俩不是同一历史人物。”

（4）唃厮啰是历史人物，除汉文记载外，藏文史书如《续藏史鉴》《西藏王统记》等中都简略地提到藏王雅隆王系后代据宗喀称王。在岭·格萨尔则不见于正式历史记载之中。策·达木丁苏伦认为西藏历史学家们没有把岭·格萨尔纳入西藏的帝王系谱中去的理由有二，第一，岭·格萨尔生活在多民族地区安多，而不在西藏本土，他的族别未定。第二，西藏的正式的历史学家们把岭·格萨尔当作他族人，而被忽略。这些说法，相当混乱。史诗

岭·格萨尔主要生活在康区，也曾活动于安多区果洛，其族别为藏区四大氏族中的董氏，被称为藏族最华贵的门第，其族别如何未定呢！至于西藏的正式历史学家们认为他族人之格萨尔，乃指昌·格萨尔及祝固·格萨尔，即石泰安津津乐道的北方格萨尔，与岭·格萨尔乃系不同时代不同地域，不同民族的人物，两者不能混为一谈。必须注意，格萨尔一名共名，它具有时代性和地望性，忽略了这个主要关节，胡子眉毛一把抓，有何科学性与说服力！

（5）活动范围不同，历史人物唃厮啰活动在今兰州以西甘南、洮岷一带及青海黄南、海南和湟水流域。史诗主人翁岭·格萨尔活动在康区，西藏西部，青海果洛及西藏西境之外。策·达木丁苏伦说岭·格萨尔住安多，而唃厮啰在西藏东北部。这种论断似乎是没有闹清楚这两个地区关系的说法。安多区包括除玉树区外的青海全省、甘肃的甘南、洮岷和河西一部及四川的阿坝藏族自治州，打开地图一看，很明显它就是西藏的东北部，这两者是一而不是二，我们只能说在这片广大地区内，北有唃厮啰活动地区，而南部的一部分南连康北，则为史诗《岭·格萨尔》的活动地区。策·达木丁苏伦的上述论断，似乎和史诗的叙述不合。

（6）部属不同。唃厮啰以河湟为发祥地，他的部属，根据历史记载，有斯纳、隆卜等等，这些部落和名称，目前仍旧存在，但可以指出者，在黄河源头是否有其部属，还没有记载；史诗《岭·格萨尔》中涉及的部属大都在雅砻江流域及果洛一带。据《长编》记载，唃厮啰后代阿里骨时，其属下有朗结戬、朗格占及朗阿克章等，都以“朗”作为名前冠词，说明他们为朗部落之人（朗为岭的安多读音）。如朗阿克章曾为宋朝河州蕃将，因有功不赏，遂怨怒而引郭罗克（即果洛的另一译法）人进犯河州，这事说明朗部落和郭罗克有关系。据果洛流传，约在800年前，朗部曾占领过果洛，甘肃甘南地区也有以朗作为地名的地方，但难以肯定，由于部属中有朗部落而即认定整个地区政权之名就是朗（岭），因为汉文记载中，唃厮啰并没有以“朗”为其政权的

名字。而史诗《岭·格萨尔》则以“朗”为其政权的主要标帜。

（7）两者名字相同，是策·达木丁苏伦及国内一些学者的说法。然而，其缺乏依据，正如石泰安说格萨尔与恺撒两者之读音相同遂定为同一个人一样，都是想当然而已。一、藏区人名常冠有地望、姓氏，唃厮啰的名字前面没有冠词，因为“唃厮”是尊称这一点宋史早已肯定，“啰”则是爱称和尊称兼而有之，这种习俗，相沿至今，如“周洛”等名，藏区到处有之，洛即啰之不同译音。又如《玉树囊谦王传》（藏文）中称南宋孝宗赵玮（即赵眘，赵玮是他当太子时之名）为赵玮啰。岭·格萨尔的名字后面没有表示爱称之词，仅是尊称唃厮啰的藏文为 jo sras lo。格萨尔的藏文为 gling ge sar，两者无法对上音。二、达木丁苏伦认为两人名字在语义及语音方面都相近；乃指唃厮啰之名和岭·格萨尔的小名觉如 jo ru 两者之间的 jo 这个音节相近，语义都有佛，尊上等等而言。可惜，这是割裂名字来看问题的，殊难说服人。人名之中，个别音、义相近者，难以数计，如何能据这一部分即定为同一个人？而且觉如在康区，有多种解释，在史诗中还有两耳向上向前的丑意，乃岭·格萨尔小时被侮辱的小名，“贱妈妈的觉如”（ma ngan jo ru）这句骂人的话是当时人们对岭·格萨尔的咒骂之词，与这个 jo 字相配合而作为咒骂的词语，在史诗中还不少，如 jo ngan 等等，很难说两者语义相近。三、唃厮啰的另一名字为嘉赉斯勒 rgyal sras，意与“唃厮”相同，而岭·格萨尔的另一名字为瑙卜詹杜 nor bu dgra dul 更难对上音和义。此外，就两者其他名字，还可提出许多无法相同之处，用不着一一列举了。

（8）故事内涵不同。史诗《岭·格萨尔》乃藏区人民群众面对吐蕃王国崩溃后残酷的无止境的大战乱现实，以“思古之幽情”，向往吐蕃王国盛世业绩，希望有一位英雄救民于水火，得以享太平幸福。它的内涵，可以分为两个部分。第一，反映大战乱时代阶级压迫和阶级斗争的事实，这就是史诗一开始以宗教的语言讲说的各种妖魔横行，残害百姓——也就是岭·格萨尔本身

的写照，他是被糟蹋的女战俘所生的孩子。——人们没有贤明的国王来维护正义、执行法纪，一致祈求大梵天王降一神子来到人间世来救苦救难。第二，凡古代吐蕃王国历代所做过的事业，一一让岭·格萨尔重新再演，歌颂古代征服四方的丰功伟绩，激发民族自豪感，歌颂满足人民群众生活、生产方面多种需要。值得注意的是，吐蕃王国时代，唐蕃双方时战时和，而史诗《华岭通好》中则毫无战争气氛，极力歌颂甥舅亲谊，歌颂汉藏民族团结的黄金桥思想，歌颂双方互相依存，互通有无，特别是茶叶贸易，而以修通木雅大道作结束，完全反映了元明修筑康藏、青藏驿道及茶马互市的事实，这在唃厮啰时代无法反映的。策·达木丁苏伦强调“虚构的东西总是有它实际基础”。正因为这样，举一可以反三，拿《华岭通好》这一部分史诗，就足以说明唃厮啰不是岭·格萨尔。

三、对岭·格萨尔宗教关系的商榷

关于史诗《岭·格萨尔》同宗教的关系，国内外研究者议论颇多，许多人认为岭·格萨尔信奉苯教。史诗宣扬了苯教的观点，使用苯教的宗教仪式，如求神、卜卦、诅诛、血祭等等，甚至说史诗有许多反对佛教的内容，如毁坏佛像，嘲弄喇嘛，乃至捣毁地狱，砸烂阎王殿等等。有的研究者认为佛教徒特别是黄教各寺院把它列为禁书的原因之一就由于它具有苯教色彩；还说史诗唱词中多次提到苯教创始人敦巴辛饶，把他与佛教释尊并列，加以歌颂等等。

我们认为上述这些论点，主要是没有完全了解藏区民俗，更没有完全掌握史诗《岭·格萨尔》的全部资料，也没有仔细研究史诗内容面作出的不切实际的结论。

1. 史诗《岭·格萨尔》反映了佛苯两教在藏区的斗争

史诗《岭·格萨尔》的内容是彻头彻尾的崇佛抑苯思想，也

就是藏区历史上佛苯斗争和社会发展新形式下的具体反映。我们很清楚地看到史诗的内容把岭国的敌人称为魔（只有中华除外，华岭的关系，被描写为帮助中华皇帝消除疆尸妖魔）或黑魔，用武力征服它们的土地，用佛教改变他们信仰。不仅对四大魔——霍尔、北魔、黑姜、南门如此，除中华以外的所谓“调伏”的18大城，哪一个不如此。史诗的每部分都毫不含糊地宣称，为了拯救民众于战乱之中，为了宣扬正法（指佛教），必须惩处外道（苯教），这是史诗的主旨。文字俱在，可以复按。

苯教文化对藏文明的发达有一定的贡献，对这一点在研究藏族史时不能忽略而必须予以高度的评价。然而，我们必须掌握时代的先后，不能把上古的事实毫无下限地一直拉到11—12世纪以后，仍牢牢抓住不放，这是不科学的。因此，说“岭·格萨尔史诗中基本的宗教色彩是苯教”[①] 的说法，不过是重复法国女学者达威·尼尔于其《林·格萨尔之超人生活》一书中所说的“有理由相信，最古传说（即史诗《岭·格萨尔》）与苯教有关。此种教徒在藏中早于佛教之前输入，特后在传说中加以佛教之渲染耳”而已。关于这一点，降边嘉措同志于其《〈格萨尔〉同宗教关系》一文中已详细地加以辨析，此处再简略地加以补充。

（1）苯教的所谓三盛三衰，是藏区文明发展的曲折道路，以及形成藏区文化的某些部分中佛苯两教从形式到内容或多或少程度不同地存在着“你中有我，我中有你”的独特局面。苯教的起源，极为复杂，要言之，乃藏区古老的崇拜万物有灵的萨满教形式的巫——苯教称为杜苯（bdul bon）和赞苯（btsan bon）与来自象雄等处苯教——雍仲苯（gyüng drung bon）合为一体的一种宗教。它于传说中第一代藏王聂赤赞普之前，已在西藏地区具有一定的社会基础。他们不仅司祭祀，通鬼神，事占卜，役精灵，成为人们精神的指导者和保护者，而且干预人们的生活——婚

① 见王映川：《〈格萨尔史诗〉的神话传说与宗教关系》，载《西藏研究》1982年第2期。

丧、嫁娶、医药等，和生产——农耕放牧，进而控制着政权，干预出兵、交战、会盟等等。藏史所谓仲、德乌、苯三者护理政务，就是他们操纵政治的如实写照。苯教师的权力无限膨胀，成为威胁雅隆王室的一种强大势力。结果发生所谓苯教三盛三衰的过程。《西藏王统记》中引述《苯教史》说：

“苯教盛于聂赤赞普之时，衰于直贡赞普时代；又盛于布德公嘉王之时，衰于赤松德赞时代；此后苯教上师聂钦黎巧噶拉自康区燃起苯教火种，传播于卫藏。”

苯教的三盛三衰说明了苯教在政治上之消长及其社会基础之削弱。雅隆藏王直贡赞普掀起第一次灭苯事件的原因，据说就是（1）排除苯教在政治上的干预；（2）防备苯教的后台象雄王利用苯教的阴谋。而当佛教于松赞干布去世后第一次自西藏退却，于弃隶缩赞时第二次退却后，又于赤松德赞时第三次进入西藏时，苯教徒反对的，不完全是宗教教义上的歧异而仍是政治上的理由。苯教徒才帮妃说得非常清楚：“我怕佛教兴盛后，赞普的王位将因而丧失掉”。经过激烈斗争，苯教徒在政治上地位，终于被佛教取代，而苯教的宗教活动也被赤松德赞使用高压手段，进行禁止，其社会基础一再丧失。但是，正如恩格斯指出的：“任何意识形态，一经产生，就同现有观念材料相结合而发展起来，并对这些材料作进一步的加工。”[①] 又指出：“这样在每一个民族中形成的神，都是民族的神，这些神的王国不越出他们守护的民族领域，在这界线以上，就由别的神无可争辩地统治了。只要这些民族存在，这些神也就继续活在人们的观念中。”[②] 这就是藏史所载的苯教虽在政治上失败，活动受到限制，但“苯教的占卜、推算、祈福禳灾等术”在“几于众生有益者”的幌子下，“多存而未毁”，而被佛教做了“进一步的加工”。这就是说，不仅祈福、禳灾、占卜、医药、推算等术被佛教吸收加工作为佛教

① 恩格斯：《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》（1886 年初），《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 249—250 页。

② 同上。

的东西而使用，而且更由于“只要这些民族存在，这些神也就继续活在人们观念中”，苯教的神也被吸收成为佛教的神了。拿佛教的术语说，叫做“降伏”。如藏地的十二丹玛神、卫地的念青唐拉山神等，安多的阿尼玛沁山神，等等。这也就是史诗《岭·格萨尔》之中不断出现原为苯教之神，现为佛教的守护者的所谓战神、维尔玛、年达玛尔波等等在历史演变中被人们承认其转化的客观存在。我们在史诗《岭·格萨尔》的研究中，如不注意这个历史过程，则将混淆佛教与苯教之区别。

（2）苯教的三盛三衰中另一次打击是萨迦派八思巴以政治力量强制改宗，改变苯教徒信仰。12世纪前后，佛教在西藏地区基本上占绝对优势，但康区及安多区，则是苯教第三次突起之地，尚有一些势力。可是，好景不长，八思巴以大元总制院总制及帝师身份，在康区与安多区布置亲信，凭强大的政治势力，迫使这个地区的苯教徒改宗佛教（bon sgyur）。[①] 经这次改宗之后，这些地区的佛苯两教的形势起了根本性变化，萨迦派势力伸入这个地区，被改宗了的苯教东西又一次被吸入佛教之中而予以消化。同样，苯教自吐蕃王国时代开始，也吸收了佛教的许多东西。必须明确，这些相互吸收与消化，仅属于外表，即所谓世间法部分，与根苯教义绝无含混。这就是苯教的四门与佛教旧派的世间三部（①差遣邦人，②猛咒咒诅，③世间供赞）虽有相同之处，而其他部分，则门户森严。

史诗《岭·格萨尔》产生的地点，正是八思巴迫苯教改宗的地区，马长寿教授和任乃强先生认为岭国属于苯教。但是，我们只要从史诗反映的内容及历史的演变中了解一下，就会知道史诗产生时，时代变迁了，客观环境不同，人们的信仰也不是昔日面貌了。所以必须清楚史诗《岭·格萨尔》的宗教关系是崇佛抑苯，而绝不是“苯教色彩”。

① 参阅智观巴：《安多政教史》各有关部分。

2. 对一些提法的辨析

从藏史中我们看到吐蕃王国为统一或为扩张而战时，不存在宗教之争，因这些战争大部分是在巫教——苯教地区内进行的。史诗《岭·格萨尔》中，除再现再塑造吐蕃王国盛世业绩外，又加入新的内容，处处表现着佛苯之争，表现着佛教的和平、兴盛、权力、威猛（zhi rgyas dbang drag）观点[1]，这是社会发展的新特点。

（1）达威·尼尔说什么“苯教之发明者格鲁辛腊璞（敦巴辛饶）在传奇（指《岭·格萨尔》）的歌词中常很尊敬地提到或祈求，全部歌词系由巫教孕育而出。”她以此证明岭·格萨尔信奉苯教。这种提法，真有点莫明其妙！

①史诗歌词，就其体裁来说，是写岭部与其对立面在歌唱的篇章，并不是专属于岭方所有。当然，当对立面苯教徒歌唱时，自然要歌颂、祈求其教祖，这还用得着解释或径断为全史诗的主旨吗！这种说法，要么有意识忽视这个旗帜鲜明的区别，要么是没有详加审别！

②按歌词的规格来说，歌词一开始，必先唱祈祷词，祈祷自己信奉的神祇护佑、帮助自己。这一宗教仪式，旗帜鲜明地表明各自的宗教身份。我们看到岭国人们祈祷佛教的护法神、战神、维尔玛及年达玛尔波，有时也祈祷佛祖，但主要则祈祷战神等；岭国对立面则祈祷苯教的神祇，如天魔空魔、地魔、哇赛等，对敦巴辛饶并不“常”提到。若谈例外，则只有晁同，他的歌词中，有时也祈请苯教神帮助自己，但仅是个别，并不经常。史诗《岭·格萨尔》对这个角色安排为两面派人物——岭奸，为了丑化他，因而他的歌词中虽常祝祷佛教的马头明王，但也有时夹杂一些苯教神祇（当他被敌人俘虏而祈求解脱时）。同时，当敌对人物转化后，他的宗教身份随之改变，其歌词也表现出佛教色彩，如霍尔辛巴、姜·玉拉，等等。这里附带说明一点，汉文整理本，

① 见《赛马》等部原整理者木盘等所写的跋文。

把歌词中祝祷词都删了，上述情况，只能在藏文版中看到。关于为什么有晁同这个人和晁同有时唱出祈祷苯教神祇等等问题，涉及藏区历史上政治统治艺术等，当另文讨论。

③达威·尼尔的“全部歌词系巫教孕育而出”的说法，正如降边嘉措同志指出的，可惜她掌握的资料连史诗的十分之一都不到，难怪她作出不顾事实想入非非的结论。

（2）王映川同志说：“岭·格萨尔在霍岭战争杀了黄帐王、白帐王和黑帐王；而霍尔三王都是黄教的大护法神，霍尔出于蒙古族，黄教以霍尔为护法是为结好于蒙古。”这些说法实属错误。

①霍岭战争中，霍尔方面主角有作为白帐王者，也有作为黄帐王者，其详情可查阅青海省文联民研会出版的《霍岭之战》1—5各部和分章本中我于翻译后所写的《译后记》，此处不再作叙述。

②岭·格萨尔只杀死白帐王，黄帐王和黑帐王两人于阵上被岭将所斩。

③霍尔在藏文中，泛指北方地区的民族，如对撒里维吾儿、土族和蒙古都称为霍尔，对吐谷浑称为巴达霍尔。如松赞干布时，其大臣中之向波嘉吉春桑，为霍尔人，彼时，蒙古族还没有形成哪！因此霍尔并不是蒙古族所专有的。等于古今藏文中，sog po一词，既指作西藏西境的粟特人，也指为蒙古族一样，必须详加区别，才不至于张冠李戴。

④《岭·格萨尔》史诗产生在黄教之前，黄教并没有以霍尔三王为大护法神，是否某些地区个别黄教寺院有此举止，我们不太清楚，有之，也不过是一两个小寺院的行为，而不是整个黄教（如喀尔喀却图汗为黄教死敌，被固始汗杀死后，察罕诺们汗的古尔寺中，把却图汗安置为守护库房的神。把敌人、凶恶之人作为小小的守护神之例甚多，不需多举），可以肯定，黄教的大护法神之中，没有霍尔三王，此说乃系谬传。

⑤霍尔信奉巫，他们崇奉的是天魔，空魔和地魔等，黄教则禁止信奉巫教的神，双方针锋相对，参阅《蒙古源流》，即可明

究竟。“黄教以霍尔三王为护法是结好蒙古”的说法，没有事实根据。“兴黄教即所以安众蒙古”[①]，乃清廷所定的国策，与史诗《岭·格萨尔》无关。

（3）为了阐明一些问题，此处不再一一引出下列论点的出处，而只谈实际。

①关于血祭问题，论者认为这是苯教专有者。是的，这是苯教的宗教仪式，但已被佛教吸收加以改造而利用，已成为佛教的仪式。这种仪式，不仅史诗中有反映，就是现今藏区好多地区的正统佛教徒，也还有煨桑烧活的山羊祭祀其守护神的习俗。这种行为乃佛教利用苯教仪式的一个方面，其他如占卜、圆光等等，莫不如此，如以此作为信奉苯教的依据，只恐为藏区广大佛教徒所讥笑。何况，有些苯教徒说，敦巴辛饶不主张血祭，而代之以炒面的施食（gtor ma）。佛教是用炒面施食的，但是，苯教徒认为这是佛教接受了苯教的这种改革。当然，从藏史的记载来看，苯教的这种说法，也有些自己吹嘘。[②]

②关于嘲弄喇嘛、毁坏佛像、攻打地狱、辱骂阎罗等。史诗中确有嘲弄喇嘛之事，但对象为不学、贪财，而又妄自尊大者，对这些人，现今藏区人们都也不客气的指责着，不仅史诗中有之。毁坏佛像大约乃指《平服霍尔》之中，岭·格萨尔毁掉自己打造的佛像之事。但藏区的人们并不认为不敬，其目的在于点化却尊，是一种玄机。这种行为，汉地禅宗之中也有许多骂佛的和尚，不能说他们是异教徒。破地狱、骂阎罗，则是为了拯救众生，以佛教的“迁转”方式令其“往生”乐土，这是典型的佛教方式，与苯教无关，更不是“对占统治地位的宗教表示极大不敬”。恰恰相反，而是在宣传佛法无边（当然是佛教的神话罢了）。制伏阎罗之说，早存在于佛教的一些传说之中，并不是史诗为反佛而独创，从而招黄教之忌！

---

① 见乾隆《御制喇嘛说》。

② 参阅藏史苯教在桑耶寺大量杀牲祭祀，引起佛教反对的有关叙述。

③论者认为从史诗中“命根子”野牛（bla vbrong）等等叙述中可以看出这是原始苯教的咒术，因而肯定岭·格萨尔是苯教徒。所谓“命根子”野牛，直译为作“魄牛”，即被护佑对象的魂魄，有那么一点依附于其上，若不除掉这些“命根子”东西，认为还难于杀死他。当然不用说这是荒诞的“原始宗教的一种原始信仰”。但是，信奉这些东西的是岭国的敌对者，而去除掉这些东西的正是岭·格萨尔。把反面人物的东西，用不着拉到正面人物身上来，史诗中的叙述，不过以其人之道，还治其人之身。正如史诗其他部分中，常叙述当岭人发现敌人用咒诅诛法时，他们也修诅诛法反击之一样，藏传佛教有一系列咒诅诛法，它与苯教关系不大。

（4）从史诗《岭与象雄之战》来看所谓《格萨尔王传》的苯教色彩。

上官剑壁在她《林·格萨尔与四川》一文中说，“据说《格萨尔王传》中的苯教色彩，也是西藏各黄教寺庙将它列为禁书的原因之一”。这纯是皮相之谈。史诗《岭·格萨尔》有无苯教色彩，上面已详为论列，兹再举《岭与象雄之战》和《祝岭之战》来进一步说明这个问题，象雄为苯教的发祥地，汉文称为羊同。史诗《岭与象雄之战》是最清楚的佛苯对垒记载。在这史诗中，岭·格萨尔不但征服了象雄的土地，掳掠了象雄的财富，还把苯教的两大老窝之一（另一个史诗中指为祝古）彻底予以铲除，把苯教的经籍全部投于水中，迫使全部苯教徒改变信仰，皈依佛教。这就明确而不含糊地代表着八思巴以来的“令苯教改宗”的思想，这儿哪有一丝一毫的“苯教色彩”呢。在《岭与象雄之战》《祝岭之战》以及其他部分中，苯教骂岭·格萨尔为“苯教的死敌”，而岭·格萨尔方面则骂苯教为“黑苯黑狗吐毒气，佛陀圣教之公敌”。骂其为“修习邪法之教门，佛陀圣教之公敌”。他们自称“岭人是令邪魔部落改宗正法的人，要在邪魔部落点燃正法之明灯，要使喇嘛伽蓝发达兴盛起”。在《祝岭之战》中，岭·格萨尔本人虽没有亲临前线，而令其侄扎拉才嘉代表指挥，但同样把苯

教寺院一一摧毁，令其改宗，最后于讨平祝固之后，还使用镇压法术，镇压苯教徒使其永世不得翻身，手段之凶狠，望之生畏，哪会有“苯教色彩”呢！史诗于征服每个国王之后，必有一套岭·格萨尔向被征服者讲经说法，转变其信仰的描述，一付纯洁的佛教徒面孔，哪会有苯教色彩！因此，所谓带有“苯教色彩”之说，实际乃是没有掌握几部资料，不了解藏族史上佛苯斗争的过程，恐怕也还有震于国外研究者之名而不自觉地接受其“猎奇”的论断吧！同样，所谓黄教《岭·格萨尔王传》为禁书之说，有偏断之嫌，我们不否认有些黄教人士不主张甚至反对阅读史诗，其出发点各式各样，但并不是因有什么“苯教色彩”，主要的一点，怕是被史诗的绚丽词藻、波澜壮阔的内容吸引过去而荒废其经论的听闻和讲辩。然而，黄教有些喇嘛，同样是史诗的爱好者、写作、整理者，如史诗的精华部分《霍岭大战》就是黄教的德格夏仲所整理，而卷帙浩繁的《祝岭之战》则为东孔活佛所整理。黄教传播地区中群众照样听讲史诗《岭·格萨尔》，没有听说过谁人因此而受到迫害。同时，解放前西藏摄政热振呼图克图还特请人续著史诗。因此，关于黄教禁止史诗《岭·格萨尔》的种种说法，都是站不住脚，用不着一一辨析了。如果说，真要问有没有禁止听《岭·格萨尔》故事的去处？也是有的，如青海同仁县的一部分土族，甘肃天祝藏族自治县的一部分人以及裕固自治县的一部分人，自认为是霍尔之后，因而反对听它。这只是个别例子而已。

总之，宗教乃统治阶级的工具，信仰不过作为手段，正是从这个政治要求出发，统治者始终有一个内外之分，在藏区独特社会发展中，统治阶级的好听词句，总离不开为维护其本阶级的利益。不论是最高统治者元明清皇帝老子，还是一个部落的首领，其中心的指导思想，就是利用内外之分。藏区中以苯辅佛的手法，是最好的证明。关于这一点，我们从对立在北京雍和宫、北塔的一些石碑文中看到，也可以和藏区的好多部落长的谈话中了解到。内外之分，不仅存在于宗教与宗教之间，也存在于宗教内

各教派之间，不过作为统治者手法而已，若以此作为史诗的主导思想而斤斤计较其是佛是苯，研究评论，真有点隔靴搔痒，不将被史诗耶揄乎！

关于宗教的消极性，不在本文论列之内，暂从略。本文仅系个人管见，请求指正！

（原载《青海师范大学学报》哲社版，1986 年第 3 期）

论史诗《岭·格萨尔王传》是藏族文化熔铸发展的反映

一、藏族文化的特征

一谈起藏族文化，人们总是这样回答："藏族全民信仰宗教，藏族文化就是宗教文化，也就是佛教文化。"这种概括性的认识，似已成为不移的结论。这是因为在藏区除藏传佛教和苯教他们的唯心哲学——教义外，举凡科技工程、工艺美术、文学史地、医药历算、政法教育以及经济建设等等各方面，无一不浸染着宗教色彩。然而，我们若进一步观察，则不难看到藏族文化不完全就是宗教文化。由于历史的演进，地区的独特发展，它在一定程度上染有宗教的沉渣，这也是事实，但并非就是"不移"的定论，尤其是它并非从头到尾纯粹是佛教文化！众所周知，文化是一种社会意识形态，是人类改造世界的精神和物质的成果反映。文化是一种社会现象，它以物质为基础，并随社会物质生产的发展而发展。每一社会都有与它相适应的文化，它的发展具有历史的连续性，任何新的文化都不可能完全脱离旧文化产生。在阶级社会中，文化具有阶级性，它常常随着新的社会制度的确立而递嬗改

变，但是，它并不可能由于新的社会制度的确立，而突然摇身一变，把旧的一切抛弃干净，成为崭新的事物，这也是不可否认的客观存在。

文化具有民族的特征。民族语言、民族性格、民族传统以及民族的生活方式等等，都是民族文化的表现，而民族的素质，还在一定程度上体现着每个民族文化的独特性。我们若论藏族文化即宗教文化，也就是佛教文化，这就意味着佛教进入藏区，在社会意识形态中居于主导地位后，藏族地区此后再没有其他文化，同时也给人们以在佛教进入藏区之前，藏区是一片混沌，没有什么文化可言的错觉。对照客观存在，很显然这不是全面而合乎实际的结论。藏族文化除了外来的佛教文化外，在绵长的历史发展过程中，还有与本土的原始自然崇拜相结合的苯教文化[①]，以及还融合着其他一些外来的或者是非宗教文化。例如，以建筑工艺而论，藏史记载[②]，它还融合着粟特、木雅、尼婆罗以及汉、印等地的风格；以医药技术来论，《月王月诊》中就肯定地说明它受有汉地医药技术的影响，当然还有印度等地的医方，虽然《四部医典》各章节的叙述形式模仿着佛经。如此等等，其例不胜枚举。文化既然是人们生活、生产方式的反映，思想行为的表现形式，一个民族的生存空间，是这个民族文化的发展区域，当然，它既随着这个民族的形成而继承发展，而不断演进，而不断充实，同时，也就不可避免地要反映这个生存空间的特点。青藏高原雪山罗列，地势高耸，风狂雪疾，气候严寒，荒原广袤，深谷纵横，林海莽莽，湖泊冰封，活动在这块生存条件极其严酷的不同的自然环境下的藏族人民，在与天斗争的过程中，基于原始生产力发展水平之低下，不得不处于严酷的大自然的奴隶的地位，从而萌发自然崇拜、万物有灵的幻想以安慰自己，而社会上的阶级矛盾和阶级压迫，更使人们形成根深蒂固的巫的崇拜和巫文

① 夏察·扎西坚赞：《苯教史·嘉言库》，第161—194页。

② 参阅藏史《贤者喜筵》《西藏王统记》等。

化。“超自然力量”的崇拜和阶级斗争的矛盾，是原始宗教——苯教从西部进入藏区的契机。我们翻一翻各种版本的藏族古代史叙述吐蕃王国开国以前的各种各样的传说，不难进一步深刻领会马克思说的“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情”，“宗教是麻醉人民的鸦片”，恩格斯指出的“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这反映中，人们的力量采取了超人间力量的形式”[①] 是颠扑不破的真理。原始苯教虽一开始对古代藏族人们现实社会中相互关系予以一种荒诞虚幻的迷信反映，[②] 但它也给古代藏区带来、传播了一定的文明。[③] 与此同时，藏族与其他民族交往中吸收其他民族的文化成果，更史不绝书，例如，雅隆悉补野达日年赛赞普时，即自吐谷浑传入医治眼病的医术[④]。因此，历史证明，藏族文化乃是以苯教文化为基础，佛教文化为主导，并吸收其他民族的一部分文化，在绵长的历史发展过程中结合本地区的特点，融合铸造的具有本民族和本地区特色的文化。[⑤] 例如，la rtse 一词，原为表述、区别地势高低记号之词，以后演化为宗教上祭祀山神之鄂博，这原是苯教的专用名词，而今则成为佛苯皆借以进行宗教活动的场所。华热藏区有一册赞颂赛马的颂词[⑥]，它于赛前历述藏族历史，宣扬藏族文明进程的各个层次，而首先提到是苯教文明史。虽然这本颂词出于藏传佛教人士之手。如它颂扬画有卍（苯教表示永恒的符号）字的锦旗，佩带的长寿金刚结，面颊抹涂酥油，抛掷幸福鲜花，长歌高亢美妙的“本调”曲子，吹奏悠扬动听的海螺，发表皆大欢喜的演说，痛饮美味的甘醴，以及赞扬参赛骏马的脚程等等皆是苯教传下来的习俗，宣称赛马传统形

---

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷第 2 页及第 3 卷第 354 页。

② 参阅《贤者喜筵》《西藏王统记》《西藏王臣记》等所载有关藏区史前传说。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 参阅丹珠昂奔：《宗教文化与藏族文化散论》，载《中国西藏》1989 年第 1 期。

⑥ 青海省党校贡乔泽登同志藏，曾刊于青海《群众文艺》（藏文）。

成于苯教时代，其次才接着宣述自拉陀陀宁赞以来的史迹。这种赛马颂词，不仅流行于华热地区，在安多藏区其他地方，也在奉行。同时，不仅限于赛马一事，凡一些民族喜庆日子，都有擅长演说的民间人士，在集会上滔滔不绝地颂扬藏族历史和文化传统（当然首先要提到苯教的文明），其气氛之热烈，感染力之深，令人徘徊吟味，不能自已。虽然这些地区里藏传佛教占绝对优势，但民间习俗中已肯定形成藏族文化基础的是苯教文化。它已和佛教文化熔铸为一，具体内涵中，你中有我，我中有你，继承发展，既保持各自的特性，又互相排斥，而又互相吸引，互相补充。佛苯文化之相互排斥和融合，就是藏族文化长时期分层熔铸积累的过程，应从长期历史发展过程、社会根源，探讨其形成规律，而不应目眩于近代的一家独尊。佛苯文化的熔铸，与藏族历史上佛苯斗争相对应。从吐蕃王国时代之相持不下，至后弘期政教合一制形成之后，始定于佛教一尊。我们不能以其是宗教斗争，而忽略乃系两个文化体系之激荡，它层次分明，脉络清楚。例如，对吐蕃王室之描述，苯教从其传说开始，即以其灵魂转化，人神一体的转化观念，肯定雅隆悉补野及吐蕃的赞普为天神之子，而佛教于7世纪进入藏区后，则以佛教化身学说进行改造，认定吐蕃赞普是佛菩萨的化身。“君师三尊”（mkhan slob chos gsum）的推尊和“化身”观念，在连篇累牍的史籍、伏藏的炫染下，已成不刊之论。然而，矗立在拉萨大昭寺前的唐蕃会盟碑两侧藏文碑文中仍赫然大书特书苯教的“赞普”乃“天神下凡”说，虽然树立这座会盟碑的是吐蕃赞普中尊崇佛教最虔诚的可黎可足赞普，主持会盟等事者是佛教僧人却伦（chos blon　僧相）钵阐布。它树立于吐蕃王国历史上佛教声势最弘赫而不可一时的时刻，可是苯教的天人一体说仍旧作为宣扬工具，自豪的本钱。这表明佛苯文化虽相互激荡，但仍相互为用，保持其连续性；这也就是藏族各种史籍中津津乐道的赤松德赞赞普虽打击苯教，或勒令改宗，或驱逐至边荒地区，而他仍把苯教的因部四乘之法，拿过来予以保留，与佛教文化融合，“作为利济众生之用”

的实质所在。我们还看到明初敕建的岷州大崇教寺中允许供奉苯教的大藏经[①]，苯教还以“小姓”、“道教”、“道士”的名称别于佛教之“大姓”、“僧教”、“和尚”[②]，这是藏区佛苯文化并存在汉文史书上之反映。

苯教文化之被融入佛教文化。虽开始于吐蕃时代，至八思巴时则加速了进程，而格鲁派政教合一制统治的加强和其寺院在藏区密布后。苯教文化的“移位”始基本完成，所以读苯教的《十万黑白龙王经》，有时会独犯忌禁[③]，而苯教祖师敦巴辛饶为佛教本师释迦牟尼的化身，苯教为佛教教外别传的传说，也先后出笼。这说明以苯教文化为基础，以佛教文化为主导的这个模式之熔铸过程，已告完成。近代在安多藏区一些地方，在佛教嘛呢房附近，不妨建起龙王庙。嘛呢房中诵佛教的六字明咒，而龙王庙则可以结合藏传佛教旧派诵苯教的《十万黑白龙王经》，互相补充，相安无事。有的地方，佛苯两教可以住在一个寺院之内，虽然其规模不大，数量不多。至于苯教徒礼拜佛教寺院，已不是稀奇之事，甚至苯教家庭的小孩也可以入佛教寺院当僧人，这种种就是藏区佛苯两个文化体系熔铸并存之客观存在，这是藏族文化的特征。

二、史诗《岭·格萨尔王传》是藏族文化熔铸发展过程的反映

史诗《岭·格萨尔王传》卷帙浩繁，内容包罗万象，有从原始自然崇拜和神人一体等等迷信崇拜，也有宣扬因果、轮回、缘起等等佛教说教；有爱憎分明地叙述光明（dkar phyogs　佛教神佛及为民谋利除害的正面人物）与黑暗（nag phyogs　苯教、恶

① 智观巴《安多政教史》第15章岷州大崇教寺部分。
② 《明实录·英宗朝》正统五年八月戊寅条及正统六年六月丁丑条。
③ 智观巴《安多政政史》第15章洮州部分。

魔及危害人民群众的邪恶人物）的斗争；有为统一（指部落联盟）而战的正义行动，也有抱残守阙的反统一的交锋。它的总的主旨是歌颂安置“众生于太平盛世”的所谓善业，惩罚残害生灵的那些恶行。它的时代背景就是吐蕃王国崩溃后，那一批批内部的封建割据者们和外来的侵略者们蹂躏岗巴藏区，荼毒众生，使人民群众陷于水深火热的现实“地狱”之中的悲惨情景。史诗说唱者、写作者们以响亮、无所畏惧的声音，鞭辟入里的笔触，虔敬赤诚的尊崇，追溯吐蕃王国盛世伟业，以思古之激情，[1] 根据民间的传说，塑造出这位人民英雄岭·格萨尔吊民伐罪，安置三界于太平境界（khams gsum bde bkod），匡正被颠倒了的善与恶、正与邪的关系。它代表人民的呼声，是人民的化身，它毫不含糊地宣告邪恶必须铲除，不管它是人或是神（《地狱救母》和《地狱救妻》就是一例）。它以宗教形式、宗教语言抒发人们的要求，它不仅仅是宗教的宣传、鼓吹者，而且也是宗教迷雾的揭露者（如嘲弄喇嘛等）。由于它深深植根于人民群众之中，它的卷帙之所以如此浩繁，续集之所以不断出现，说明人们的愿望远没有达到，人们的要求远没有得到满足。它现在仍不断涌出不同的说唱者，不同的续编，仍在问世，形式还多种多样——故事的整理、改写（改说唱），素材的影射、扭曲……，显示它的编写还没有达到极限，当存在它的社会根源没有变革之前，它仍有滋润的土壤。这不能不说是藏族文化独特发展形成的独特层次。

1. 宗教是史诗《岭·格萨尔王传》的精神支柱

宗教是史诗《岭·格萨尔王传》（以下简称史诗）的精神支柱这一问题，国内外研究者探索出不少有分量的结论，本文只以史诗的各个时期的资料论证史诗反映藏族文化之熔铸。史诗是藏族文化的载体之一，它以文学形式反映藏族文化演进的各个层次。它是不断延续的一个宏大的系统工程，它以宗教斗争的形式表达这种熔铸演进的过程。藏区宗教斗争的特色之一是“拿来主义”，

---

[1] 参阅拙作《岭·格萨尔论》，载《民族文学研究》1984年第1期。

而其目的在于熔铸。这种“拿来主义”虽有胜利的一方，但仍保持“相对”的色彩，这种情况可以说：藏区文化的演进，一开始就在求人们心理上的平衡，民间感情上的平衡。藏区人们认为苯教一开始就承担着藏区文化的启蒙教员的职能，称苯教是藏区文化的“黎明使者”。苯教学者夏察·扎西坚赞在其《西藏苯教源流》（通称《苯教嘉言库》）中说：

“（在藏区）没有国王之前，就有苯布，没有国法之前，就有苯布的教规。”它指出：

“（藏文）由苯教的玛尔文演变而来。藏区鬼神听从苯教的指示，承办苯教委托的事务”。

“由于苯教祀神驱鬼，降伏了凶神恶煞，所以人们称苯教是鬼魔罗刹的制伏者”。

他还不满地宣称，那些说南日松赞赞普以前31代藏王（指雅隆部落的部落长）时代，政治由苯教、讲神话者及讲隐语者三种宗教职业者掌握的人们，只提苯教因部四乘之法——卜卦、占星、禳灾、幻变、镇魔、治病、送葬、咒敌、驱邪等等，而忽略了苯教弘传的果部五乘，这真是胡诌。[①]

以上所述，除了藏文的创制，佛苯各自争为己有外，其余在佛教徒著作如《贤者喜筵》《诸宗源流明镜》等等也有类似叙述。这些记载说明了：

（1）苯教原是外来的宗教，它传入藏区即以其较高的文化，融合当地自然崇拜者巫士们人格化了的神鬼，使它们成为苯教门下的“具誓者”，为自己服务。这样，化反对者为拥护者，苯教的“拿来主义”成功了，它使藏区人们的心理和感情都得到了平衡，苯教文化和自然崇拜的巫士系统合而为一，简单的自然崇拜蒙上苯教的系统理论，“黎明使者”的天、龙、年、赞，以及地方神、战神、族神、家神等一系列的神祇，成为延续至今的与人

① 夏察·扎西坚赞：《苯教史·嘉言库》第159—163页。土观·曲吉尼玛：《诸宗源流明镜》第378—390页（藏文）。

民生产生活以及思维息息相关的一体，使他们既存在于自然物或自然现象之中，又使其超自然物和自然现象而存在，尚赋予他们以具有影响和支配自然物和自然现象的力量，让藏区人们浸泡在这种万物有灵、自然崇拜的信念之内而甘心情愿地受其奴役；所以它称巫师“原始布”（gdod myi bon）。

（2）神人一体人格化的天神、世间各式各样的神与人们结成血缘关系，成为过去藏区人们生活传统。不仅雅隆部落“天座七王”是天神之子，就是被杀了的直贡赞普之妃所生的遗腹子茹勒杰，藏史也载乃是她与白牦牛神梦合后所生者，这种神人一体的信念愈演愈烈，形成不容怀疑的传统，上自部落头目下至牧主等头面人物，泰半都有除自己真正的父亲外，还有神秘的隐而不显的山神、湖神之类的血亲。史诗给岭·格萨尔的安排，也是这样，他除了自己父亲“森隆”之外，还有一个真正生父历神格佐。这些原始自然崇拜的巫士们创造的神人一体的神话，对于今天的人们来说，只堪作为美丽瑰奇的文学创作之素材，然而解放前，牧区部落头目把一座座山头，作为他们家族的祖先，成天煨桑念经，颂赞祭祀，真够热闹，“梦中白人”，“门前大脚印”等等，还成为族姓高贵的标志哩！所以，比较高大而有名气的一些神山的血缘亲人，那可多了，如阿米玛沁邦喇山、宁保玉什则山、噶·觉沃雪山等等神人一体的血亲，史不绝书，载于《族谱》。我们说，神人一体成为古代藏区历史与文化的主要组成，似乎还不过分。

苯教宣扬“教规先于国法”的论点，真实地说明宗教是藏区社会的精神支柱。这种所谓教规，当然不是教徒出世的“清规戒律”，而是这个宗教指导人们生产生活的规范。苯教的先于国法的教规之具体内容尚未见明细的记载，而相传松赞干布赞普制定的十六善法则是以宗教为基准的作为人们生产生活的规范，是公认的延续至今以宗教为支柱的人生准则。

（3）佛苯两教成功地执行了“拿来主义”

苯教“拿来主义”如愿完成的美梦，在时代前进的巨浪冲激

下被击碎了。佛教——又一个外来的宗教，几经斗争，学会了以其人之道，还治其人之法。任何宗教，不仅是佛教或苯教，都保持有神秘色彩。佛教和苯教在其不同的层次上，都有巫术的痕迹，甚至是成分，这种成分的层次，虽是低级的，但带普遍性，较之他们各自的宗义——教义，更能深入掌握群众，所以他们都使用种种方法，对自然崇拜加以仪轨化，以其感情意识解释自然现象以及与自然息息相关的血缘关系。佛教的“拿来主义”承袭苯教的经验，所谓莲花生大师降服藏地神魔等等自我颂扬的实质就是把苯教从自然崇拜者巫士们的手中拿过来的一套神祇系统，神人一体的血缘关系，以及指导人们生产生活的准则又从苯教转到自己方面来，让他改姓“佛”；同时，也照顾到群众心理和感情上的平衡，对于一些小的、顽固的对立面，则让其照旧，以减少矛盾的加剧；对目标太大的自然物，则以各行其是的方式加以缓冲，如对冈底斯雪山、咱日神山，以及藏区“世间九尊神山”(srid pa chags pavi lha dgu)、“永宁地母十二尊”（brtan ma bcu gnyis）等，佛苯都认为是自己的领域①。史诗借霍尔白帐王之口，道出个中秘密；

“(玛沁邦喇）是苯教的护法，明作岭尕的战神，秘密则受霍尔的委托，作霍尔的委尔玛，乃是双方的共同神。”②

藏传佛教执行“拿来主义”取得的这个胜利，藏史完全归功于莲花生的“行化”，加以夸张，称颂他的“神化功德”，而在政治上则称“使苯教改宗佛教”。但实际上仍在一定程度上保持相对的势态。不论吐蕃赤松德赞赞普如何勒令苯教改宗或驱逐至边地也好，在八思巴时代苯教被勒令改宗也好；或者苯教在赤松德赞时代退却也好，达磨时代反攻也好，最后在祖国大一统伟大时

① 智观巴：《安多政教史》第5章大通河流域部分及第7章果洛地区部分中关于玛沁邦喇山的神话。

② 见史诗《霍尔入侵》资料之一本关于霍岭在玛沁邦喇山下战争部分。以下本文所引的资料，为了保持原始藏文本的风貌，俱引用青海省文联民研会于20世纪50年代末，60年代初翻译印行的内部参考资料本。

刻——元朝时还仍受继续改宗的处置也好，他们仍以“拿来主义”回敬。而这个阶段的“拿来主义”斗争，已注入新的内容，不限于在低层次中的拼搏，而是提到教义优劣高低的竞赛，佛教的许多层次（包括显密两宗）的宗义，竟成了给苯教输血的机制，使它有了更加系统的唯心哲学理论体系，成为在宗义和仪式上都能站得住脚的一个宗教。苯教所谓因部四乘之一些法，则又称之为有益于人民群众的生产生活而熔铸于佛门，成为它掌握群众的辅助手段。这种彼此使用“拿来主义”的方式，尽管苯教不承认“抄袭”的指责，佛教也不认可合二为一的说法，但在客观上则是藏区文化的新熔铸，是进一步的深层熔铸。藏史对这一阶段的佛苯斗争，各家各派都有叙述，在此没有必要多费笔墨，一一再加评论，本文一再要指出的是，佛苯在宗义高层次上虽壁垒森严，指斥尖锐，但在低层次对待万物有灵、自然崇拜方面执行的方法，认可的手段，已不那样计较姓佛姓本，只是表面耍耍花样而已。“你中有我，我中有你”，这就是以“苯教为基础，佛教为主导”的藏区社会文化发展的客观规律。史诗之所以表演宗教文化的说教和形式繁多的宗教仪式，乃是它既植根于这个社会，又安能脱离社会根源、历史传统的精神支柱——宗教而自立于圈外！基于这种认识，史诗的叙述方向虽五花八门，而实际则是佛教“拿来主义”的复诵、演绎，以文学方式描写藏族文化形成过程中这一阶段的客观进程。若指责它带上了“宗教色彩”，这对于藏区的社会发展、历史传统的一个误解，是对藏族文化的形成发展脱离实际的拔高。

还应该指出，藏区佛教之所以称为藏传佛教——过去一段时间被国内外光看外表、形式的人们误称为“喇嘛教”，在某种意义上讲，是由于它不是关门主义者，而是“拿来主义”者，它在原则——宗义上，虽绝不放弃教旨教诫，但在方式手段上，容许“行化”地区的一些特点可以存在，或加以利用，这就是佛教徒主张的“方便善巧”。有这样的一句名言：“狗脂虽臭，为了治

病，不妨使用"。[1] 运用"方便善巧"的手法，熔铸当地特点作为己用，似是它得"藏传佛教"之名的原因之一！基于这一点，有必要阐述一下藏传佛教的"拿来主义"的另一些事例。藏传佛教进入藏区之时，正是吐蕃王国向外发展之际，随着接触面的扩大，统治区域的广阔和被统治民族众多，面临的社会问题也就增多，宗教作为吐蕃王国的驯服工具，自然为这个王国发挥社会作用。藏史载吐蕃赤松德赞时，北向青海进攻，摧毁霍尔的许多静修院，莲花生自霍尔地区召来霍尔的神祇白哈尔，命它作桑耶寺的大护法，[2] 接着成为藏传佛教的大护法之一，延续至今。霍尔是藏族对北方民族的共名，有时还分别称为巴达霍尔等等，一般泛指吐谷浑，有时则指作回纥，后来又以此称蒙古。吐蕃王国摧毁了他们的政权，消灭了它的宗教，不可避免地加深他们双方之间民族的、政治的和宗教的仇恨，然而，藏传佛教的"拿来主义"巧妙地弥补了这道裂缝，白哈尔（亦译作白满天）作为藏传佛教的大护法之一，这就意味着信仰原始自然宗教的霍尔人随着政治上的和亲政策及宗教上的合二为一，自然而然地在民族上也合二为一，密切起来了。我们看到立国 350 多年的吐谷浑人，除了东迁的那一部分外，其留在青海及新疆的终于淹没在藏族大海洋之中，藏传佛教扮演的合二为一的手法，不能不说尽了一定的作用！又如河曲地区原以汉族文昌帝君为地方保护神，吐蕃合并这个地区之后，藏传佛教即吸收文昌帝君为自己的护法，称为 a myes yig lha（文字尊神），河洮、岷地区的道教保护神二郎，也于吐蕃统治之下，转成佛教的地方神，[3] 至于名王、名臣、名将等，不论他们生前是敌对人物，也曾相互搏斗，或被杀死，但死了之后，矛盾可以转化，藏传佛教也可以派他们去作地方神，甚至剧盗、豪强一类恶人，死后被佛教喇嘛命作山神等类的神祇之

---

① 智观巴：《安多政教史》第 4 章。

② 见《西藏王臣记》《安多政教史》及李安宅《从拉卜楞寺的护法神看佛教的象征主义》一文白满天部分。

③ 智观巴《安多政教史》第 15 章岷州部分及汪元炯《泯州志》。

事，到处可见。[①] 神是人创造的这条真理，在此一再得到证明，得到实践！这也就是宗教作为史诗的精神支柱的客观存在，社会根源！

2. 史诗在宣扬苯教，还是宣扬佛教

史诗反映藏族文化熔铸过程，不可避免地要涉及吐蕃王国往迹及其以后的事情，同样，也不庸讳言要正面对待佛苯交锋过程。史诗就是以这两个层次铺开它的波澜壮阔的画面。我们若单纯地探索史诗姓苯或姓佛，很难分清眉目，可能还会混淆藏区文化发展和熔铸的内涵实质，因此，有必要首先观察史诗在这两个层次上的叙述。

（1）史诗反映了吐蕃王国的哪些往迹

我们一再地说过史诗以思古之激情，反映了吐蕃王国的往迹，此处所谓反映，明确地说是它模仿、演绎吐蕃王国的往事作为它活动的张本。让我们整理一下这些模仿的事实。

①政治中心方面的模仿吐蕃以拉萨为政治中心，统一藏区，称四方各地为边鄙；史诗以岭尕兑为政治中心（实际是原来的边鄙），称其他各地为边鄙（卫藏地区除外）；吐蕃国王称是观音菩萨化身，岭·格萨尔也称是观音菩萨的化身；[②] 也就是吐蕃国王的化身，是藏区的正统代表。

②战争动机和目的模仿，吐蕃王国为统一藏区而征战四方，削平分散割据的象雄、吐谷浑、门以及姜（南诏）等等，建立了以军事联盟为主体的奴隶制政权；岭·格萨尔悲愤藏区封建割据，民不聊生，同样征战四方，削平割据，唯一不同的是没有建立统

---

① 如被固始汗杀死之却图汗，死手充当黄教寺院司库神，见《安多政教史》第7章拉摩德庆寺部分。明朝将军李文忠充当大夏河流域太子山的山神，常遇春充当达尔加山的山神，受甘南藏区藏汉人们的祭祀供奉。李安宅有一篇关于甘肃夏河地区祭太子山神的文章，载于《新西北》1942年第2卷3、4期合刊，可以参阅。有藏族某头目竟自称梦中有身着汉服的山神前来拜访云云。至于生前为剧盗、恶人等等（包括汉藏蒙土等民族），死后被藏传佛教安排作小地区的保护神的事例，在青康藏各地、更不胜枚举。

② 史诗《英雄诞生》部资料之四第2页，《平服霍尔》部资料之三第294页。

一的中央政权，而只建立部落军事联盟。吐蕃王国对边区战争过程，是铸造藏族共同体及促使藏族文化（主要是佛苯斗争与改宗）融合形成的过程，岭·格萨尔对边区的战争也是以战争手段达到战争目的——部落军事联盟，以战争手段勒令苯教改宗，加速藏族文化的熔铸。史诗《平服霍尔》资料之三中有一段绝妙的描述："和布顿大师《西藏史》中提到的一样，当藏区十二小邦征战时，观世音菩萨化身为聂赤赞普由印度到西藏；当北方魔军霍尔猖獗的时候，作为克制它们的对头——岭·格萨尔王的出现，这是必然的。"[①] 这虽是宗教语言，但可以说明模仿的根源。《平服霍尔》资料之三中还叙述岭·格萨尔于消灭霍尔白帐王之后，把霍尔信奉的白天魔神（南特噶布）收为佛教大护法白哈尔的部属，让它负责保护正法，把佛教弘扬于霍尔之地。这完全模仿莲花生于吐蕃军队摧毁霍尔政权之后召霍尔的保护神白哈尔为桑耶寺大护法的手法，经过这一转变，使人们对于史诗平服霍尔以后，各说唱本中出现的岭属霍尔将士有时还在颂祷白天魔神的一事，不感到突兀矛盾。这种模仿展现了苯教自象雄向雅隆发展，融合藏区的原始自然崇拜的巫士于苯教之中，而它又被强迫勒令改宗佛教的不断融合过程。

③对和与战态度的模仿　汉藏史书多处叙述吐蕃国王酷爱和平，但部属喜黩武，爱劫掠，经常是边将从事劫掠邀功，引起战争（如尚结赞等），最后由国王出面，结束战争；岭国从事战争的行动，全部模仿这个过程，岭·格萨尔以"不去侵犯别人"告诫部属，但晁同则挑起一次次的战争。奴隶主军事联盟的性质决定以劫掠为其军事行动的目的，这一点史诗模仿得极其相似，每次战争也是以分配劫掠物——以宗教形式开启被征服地区的物资伏藏——满足部属的物质欲望而结束。

④对被降服部属使用方面的模仿　吐蕃王国对降服部属的使用，采取和亲、重用等政策，如对吐谷浑小王子及南诏等，史诗

---

① 史诗《平服霍尔》部资料之三第295页。

在这一问题上，也极力模仿，姜国被征服之后，作为岭国征战四方的主要力量，征服大食之战中，岭本部中岭主将阵亡，岭·格萨尔即排除众人的反对，以姜国公子姜丑玉赤究宛担任这个岭尕兑本部重要领导职位；又如吐谷浑、回纥和吐蕃同时和大唐和亲，史诗也即创造霍尔白帐王与岭·格萨尔父亲森隆同娶中原王朝的公主；征服霍尔后，对于霍尔大将辛巴梅乳孜经过考验也委为霍尔国王、岭的大噶伦。姜国影射南诏，霍尔则影射吐谷浑或回纥，在岭·格萨尔事业中霍尔与姜是他的重要属国，而在吐蕃时代，南诏和吐谷浑则是它的重要属国，岭对辛巴与姜丑的任用，和吐蕃对吐谷浑小王坌达延等及南诏将领的倚重①，模仿得惟妙惟肖。同时，霍尔与姜原来信仰苯教，对于它们的宗教熔铸，则有一个过程，这两人在门岭之战和大食之战中还以苯教面目出现，但至歇日之战，朱固之战时②，则完全融合于佛教之中，充分反映藏族文化熔铸过程。

⑤勒令苯教改宗的模仿　以象雄为中心的苯教虽说原是外来的，但经过千百年的融合，早已深深扎根于藏区而本土化了，由于吐蕃王国的扩张，藏与大藏（bod dang bod chen po）概念的扩大，苯教全面垄断了藏区政治、经济、军事、文化各方面的权力，以拉萨为中心的佛教，依靠吐蕃王室，想在藏区挤掉苯教，其斗争之激烈，可以概见。如建有殊勋为重臣、信仰苯教的悉诺扎鲁空（马重英）竟在佛苯斗争中遭处死。可见佛苯斗争，其实质是吐蕃王朝统治上层权力之争，藏史虽夸张经过赤松德赞赞普勒令苯教改宗或被驱逐至边鄙地区，莲花生降服了苯教的神祇后，苯教只能在边鄙地区存在。但实际上，苯教并没有被挤垮，苯教徒仍掌握着一定的政治大权。当苯教徒进行反攻，搞掉佛教靠山可黎可足赞普，达磨赞普上台灭法，政治斗争的失败，历史宣告佛苯在前弘期的斗争以苯教获胜而结束。后弘期藏传佛教复

① 参阅王尧、陈践译：《敦煌吐蕃历史文书》纪年部分及史诗《大食之战》资料之一。

② 见这些资料本有关姜丑、辛巴等唱词的开头的颂祷部分。

兴后的政教合一制及八思巴以大元帝师权势勒令苯教改宗，始彻底改变了佛苯力量的对比。我们从史诗叙述八思巴事迹[①]，推崇米拉热巴[②]，以及描述宗喀王[③]等来看，它产生于13世纪以后，这时佛苯斗争，已进入后一阶段，史诗向往吐蕃王国丰功伟绩，依据民间流传中已经改变了原貌的往事，模仿吐蕃王国以拉萨为中心，勒令苯教改宗佛教的这一过分夸大的事实，塑造岭·格萨尔以岭尕兑为中心，削平封建割据的群魔，征服外来的侵略者（如朱固），满足部属的物质欲望，弘扬佛法，勒令苯教改宗。从而看到勒令苯教改宗佛教，是史诗极力颂扬，促其实现的政治与文化的终极目标，史诗以夸大的手法，叙述这一模仿任务无往而不胜。

（2）站不住脚的史诗“抑佛扬苯”论

①论证岭·格萨尔信仰苯教者不明白藏族文化熔铸和发展的特点

研究史诗《岭·格萨尔王传》的国内外学者对于史诗姓苯姓佛，有对立的两种意见。一派认为岭·格萨尔信仰苯教，所以他“抑佛扬苯”；另一派则认为史诗纯粹宣扬佛教，它“抑苯扬佛”。持前一观点的国外学者以法国大卫·尼尔为代表，国内以王映川为代表；持后一观点者则较众多。笔者认为持前一观点者犹如到目前为止，还闹不清岭·格萨尔与格萨尔（包括春吉格萨尔等）是一是二，区别何在的一些论者一样，[④]忽略了时代的先后，地区的差异，流传的雷同与混淆。更重要的是忽略藏区文化熔铸过程中的一些基本特点。抑佛扬苯的同志们引用马长寿教授在《苯教源流》中叙述的在4世纪至7世纪时西康地区有格萨尔者建立一地方政权，信仰“钵教”。其时，佛法基础尚未巩固，一般人

---

① 史诗《英雄诞生》部资料之一。

② 史诗《北地降魔》部资料之一第154页。

③ 史诗《阿扎玛瑙之部》资料之一第69页《白惹羊城》资料之一。

④ 见拙作：《岭·格萨尔论》及拙作《关于〈岭·格萨尔〉史诗研究中一些提法的商榷》，载《青海师范大学学报》（社会科学版）1986年第3期。

民生活于苯教信仰之中的观点，以及任乃强教授在《〈藏三国〉的初步介绍》中所说的林葱土司自称为格萨尔之后，原信奉黑教（苯教），元时始改奉花教（佛教萨迦派）的论点作为他们的论据。马长寿教授根据藏史《灵犀宝卷》（《朗氏世谱》）及《西藏王臣记》等之说，其论列并无失实之处，问题在于引用者忽略了社会是不断发展的，事物矛盾可以转化的这一事实。《灵犀宝卷》中的岭·格萨尔在林葱建立政权之期限，马教授已指明乃在 4 世纪至 7 世纪之间。众所周知，在此之前及其后的一段时间内，藏区就是“以苯立国”，佛教虽于 7 世纪 30 年代以后传入于吐蕃宫廷之中，有如藏史所载，可是，它立足不稳，常被苯教淹没，7 世纪以前，西藏没有佛教及信仰佛教的群众，大卫·尼尔关于这方面的说法[①] 没有历史根据，佛教还未传入，何抑之有!? 至 8 世纪中叶以后它始立足于吐蕃大地之上，就是在这个时候，佛教的覆盖面，仅及于社会的上层，一般群众当然仍“生活于苯教的信仰之中”，这是历史事实。据《灵犀宝卷》所述，朗氏先祖阿米哲科系莲花生的爱徒，曾被岭·格萨尔敦请至林葱，弘扬佛法。这一记载，表明在 8 世纪晚期，佛教徒曾行脚于康区的上层社会，传播佛法。任乃强教授指出这个家族于元时始改信萨迦派。但是，林葱地区之改宗是否是指它们在吐蕃时已信奉佛教，还是由于萨迦派八思巴以大元帝师身份在青康藏区迫令苯教改宗佛教之外因，任氏没有说明，藏史记载也不清楚。人们都已肯定史诗的口头流传产生在元以后，是吐蕃王国崩溃后藏区动乱割据社会的现实生活与政治、宗教斗争之折射，它成为手抄本则在此后的阶段，史诗《英雄诞生》资料之四提到请汤通嘉布（1385—1464）卜卦，说他是“成全岭·格萨尔之人”[②] 可以证明这一点。同时，史诗的各种流传本以后弘期的各个时期为它的时代背景，并没有以吐蕃时代的史料、人物等作为素材的任何事实。民间艺

① 大卫·尼尔：《岭超人格萨尔王传》，陈宗祥译，第 7 页。

② 史诗《英雄诞生》部资料之四第 2 页。

人借用吐蕃时代一个地区部落长之名与活动塑造史诗主人翁，这一点，早在清初，已由佛教徒蒙古族学者松巴·益希班爵尔指明，似乎值得重视，不用怀疑。我们若不从历史的断代和史诗的时代背景，及其内容叙述的具体事实出发，对照藏族文化发展史进行研究，光斤斤纠缠于一个人名之相同，而不顾每一历史时代之上下限和历史的发展变化，武断肯定，甚至引用别人著述，不考虑其所指，贸然作为自己的靠山，似不会有说服力。林葱地区虽在吐蕃时代“生活于苯教的信仰之中”，但这不能说明它一成不变，何况藏史上就有它在吐蕃时代和佛教徒也有联系的记载，犹如吐蕃王国在其传说时代开始，即“以苯立国”，但随着社会的发展，它又倒向佛教，难道我们还能以它的古代史来概括它后来的发展吗！同样，同名之人，史不乏书，若固执于这一点，显然不妥，藏史传说中，在千百年间，以格萨尔为名，或冠以部落、地区、方位等等之号者如春吉·格萨尔、朱固·格萨尔、阿尼·格萨尔、霍尔·格萨尔……，确实不少，而我们研究的乃系岭·格萨尔，其区别就在名前的“岭”这个地区冠词。国外研究者无限联系，想弄一个大杂烩式的“格萨尔”，显然徒劳。例如，藏史说史前时代就有一个北方格萨尔侵略藏区，若此传说站得住脚，则不能排除这个“北方格萨尔”乃北方民族武士之号，然而，藏史又执拗地说，“格萨尔”乃梵文 ge sa ra 译音，意为花蕊，其用意不外乎要把这个最早传说中出现的“格萨尔”拉到佛教中去！所以国外有的学者徒劳地以佛教经典——《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》中的花蕊一词来论述格萨尔的时代等等，这种忽视印藏文化交流之时限，光抠字眼的学风，殊不可取。同于此者，以历史上岭国格萨尔曾生活在苯教的信仰之中，而即以此肯定相距好几个世纪之后产生的史诗塑造的岭·格萨尔也必须是苯教，而不去深入了解史诗内涵的各个层次，这能说服人吗！

人们还欣赏大卫·尼尔的这些话：

“有足够的理由可以相信有关格萨尔的最古老的传说出现于苯教之中，佛教传入以前，在西藏已有宗教徒，其结果是这些古

老的传说加上了一层佛教的色彩。”[1]

她的这种论述，虽说到有关“格萨尔”的古老传说出现于苯教之中，但她没有闹清楚出现在苯教之中的“格萨尔”是藏史上流传的哪一位格萨尔，虽然其意指的是史诗中的岭·格萨尔，但这就无可辩驳地说明她并没有深入接触过藏族历史。出现在苯教之中的最古老的有关格萨尔的传说，也就是藏族史上最早关于格萨尔的传说，即史前的北方格萨尔，[2] 可见，她既没有闹清楚藏区究竟有几多格萨尔，当然也就不可能会提出关于史诗中岭·格萨尔的可信论据来！我们还没有得到纯粹在苯教徒中流传的没有佛教色彩的史诗《岭·格萨尔王传》，今天难以断定它在苯教徒群众之中的真实面目，但若以流传于整个藏区的通行本来说，无从肯定它在“苯教的古老传说上加了一层佛教的色彩”！史诗是藏区文化一再熔铸过程的真实反映，若背离事实，硬指这是苯教的，这是佛教的，既流于形式，也无法一一分析，徒劳而已。

②“流行的喇嘛教本身也不过是古代苯教的改头换面”吗?!

大卫·尼尔武断地说，“流行的喇嘛教本身也不过是古代苯教的改头换面”；“史诗的序幕就包括了大乘佛教的启示。”“极有可能这一序幕是加在更为古老的一组传说之上的。”[3]

很遗憾，大卫·尼尔的这些论断，不能不说她对于藏区只是浮光掠影，理解很是肤浅。

第一，她抱着有色的眼光，把藏传佛教称之为“喇嘛教”，也不清楚何为“大乘佛教”！对于这一点，拙作《关于藏区宗教一些问题的辨析》[4] 早已有所论列，为了节省篇幅，不拟再加讨论，不过必须指出这是国外人士们的杜撰，名从主人，没有请他人指手画脚起“绰号”之必要，起码的态度都不端正，则它的结

① 大卫·尼尔：《岭超人格萨尔王传》，陈宗祥译，第7页。

② 见拙作：《岭·格萨尔论》及拙作《关于〈岭·格萨尔〉史诗研究中一些提法的商榷》，载《青海师范大学学报》（社会科学版）1986年第4期。

③ 大卫·尼尔：《岭超人格萨尔王传》，陈宗祥译，第7页。

④ 载于《青海民族学院学报》1980年第4期及1981年第1期。

论之主观，自不待言了。

第二，她的所谓“喇嘛教本身也不过是古代苯教的改头换面”之说不知指“改头换面”了哪些东西？是指佛苯两家的宗义呢，还是指所谓的“喇嘛教”改头换面了苯教的一些宗教活动手法——仪式呢？如指的是后者，上面已经作了探索，这是藏区文化发展的一个阶段。佛苯两教在宗教活动的手法——巫术仪式及应用技术如医药等等上各有吸收，你中有我，我中有你，互相熔铸，促进了藏区文化之新发展。如把这种两种宗教文化在新形式下熔铸的新发展，称之为“改头换面”，只能说不了解藏区特点和藏族文化发展史的道路，也没有注意到世界各大宗教也有相互影响的这一事实，在此没有翻这人所共知的陈年账加以证明的必要！若是指前者，即宗义方面，则是一个值得一谈的问题。

众所周知，历史上，在藏区，佛苯双方曾有一次大辩论，即8世纪末的敦喀尔辩论会。这次会议上，苯教辩论失败，导致苯教遭到被勒令改宗或被驱至边鄙的厄运。这次辩论实质上是赤松德赞赞普倾向佛教的一种政治手法，但可以看出他们双方是以各自的宗义对垒，显然不是彼此在宗义方面以“改头换面”手法盗用对方的东西而来作战！根据藏史记载，这一时期中，佛教徒大力翻译佛经为藏文，而苯教也积极一方面从象雄文翻苯教经籍为藏文；另一方面则进行编写经籍的工作。苯教徒把一些佛经“改头换面”作为苯教经典的这一行为触怒了赤松德赞赞普，加剧了苯教遭受严厉打击的处置。当然，这是佛教徒的记载，但事出有因，苯教方面也记载此时苯教的损失极其惨重。自此以后，双方指责不休；苯教指出佛教盗袭了它们的“因部四乘”的一些法门，佛教指责苯教“改头换面”盗袭他们的《般若》等等方面的宗义。佛教比较坦白，承认为了结合藏区特点，他们基于“方便善巧”、“利济众生”，在打击苯教时，保留了苯教的一些“世间法”，这就是本文在前面已经阐述了的那些事实，至于宗义方面的差异，没有必要在此多费笔墨，因为佛教是世界性的宗教，它的显密乘，尤其显乘方面的经籍，世界各地早以各种文字翻译流

传，不仅限于藏族地区，各种文字的译本，都是一致的，藏区的藏文版佛教大藏经并没有和汉文版大藏经或其他文字所译的经论有何不一致之处，我们找不出大卫·尼尔指责的“喇嘛教本身也不过是古代苯教的改头换面”之说的！如果有兴趣的话，可以翻一翻佛教徒土观·曲吉尼玛的《诸宗源流明镜》等以及苯教徒夏察·扎西坚赞的《西藏苯教源流》和白崔的《苯教源流》等，自会一目了然。

③史诗中的神魔观清楚地说明它反映藏族文化的熔铸过程

史诗以神与魔代表光明（dkar phyogs）与黑暗（nag phyogs），这些人格化的神与魔既是佛苯两教宗教哲学的成分，又各以其价值观念为基准，被赋予善与恶、正义与非正义、光明与黑暗的社会伦理道德的概念。可是，这善与恶等并不是绝对的，而恰恰又以佛苯为分野，是相对的。史诗从宗教的门户之见出发，佛教认为苯教是邪恶黑暗的总代表，苯教之神就是魔（不包括苯教祖师辛饶），它们是黑暗界，而佛教本身是神、是光明界，转过来看，苯教也持“如是观”。藏区的神与魔概念源远流长，来自3个方面：

甲、原始自然崇拜万物有灵的巫与古老的来自象雄的苯教融合形成原始的神魔分野——神魔观，对善的、正义的虔诚敬信，祈求、感谢、酬补；对恶的、非正义的厌恶、诅咒、驱逐或安抚（妥协）。这种原始的融合，绝非彻底而清一色，直到现今，藏区有些地方，仍然奉信原始自然崇拜的巫士，他们既非苯教，更不是佛教。这种意识形态也反映在史诗之中，如《北地降魔》中梅萨唱词就有“祖先土地是否被魔占据了？佛教僧人的佛法，苯布教的教法等，内、外教的讲修行是否在兴盛？……”[1] 表现着魔与佛苯各是一个系统。

乙、佛苯对垒后的神魔观，反映在史诗中，则以各自的价值观，认定自己教内的神祇是代表善类、光明与正义的神道，斥敌

① 史诗《北地降魔》部资料之一第140页。

对方面是代表邪恶、黑暗和非正义的魔类。岭国指斥敌对各方为魔，称颂岭·格萨尔为“黑魔头的镇压者，妖魔罗刹的对治者”[①]。这种资料，充塞于史诗的各资料本之中，俯拾即是。但岭国敌方亦指斥岭为魔类这种资料，虽比较少，却有代表性。如《大食之战》资料之一中就称：“西方大食王，一百大臣在围绕，对敌魔岭军不可惧。”[②]

丙、佛教的老对头外道湿婆及他化自在天——魔波旬等，这些是印度教中的神道，而在佛教神话中斥其“阻碍”人们信仰佛教，因而是魔类，不断进行斗争。反映在史诗中，这些所谓的黑暗界魔神——婆罗门教（印度教）的神又成了魔国、门、姜以及西藏西部拉达克、卡契等国的保护神，和苯教的保护神——三特让（天魔、空魔、和地魔）等沆瀣一气了。

史诗中罗列的这3种神魔分野，很明显构成为两个对立面，即佛教与苯教，而苯教则又是各宗教与巫的联合体。这一点虽与苯教以敦巴辛饶为本师的体系不合，但这些手抄本和刻本都出自佛教僧人尤其是黄教僧人之手，显然表明了史诗是以佛教为主导的；自居于光明界、善良、正义的一方，把佛教的对方不管其为谁，统归为一类，也就是说，史诗本身没有什么“抑佛扬苯”的事实和色彩，相反，倒是“抑苯扬佛”！前面已经提到，现今流行的史诗的各资料本，没有出于苯教徒之手的手抄本或刻印本，只好听佛教徒一面倒之词，所以霍尔供奉的老苯布——雍仲苯布师雅穆喇嘛，以及象雄、朱固、南门、姜、卡契等国苯教喇嘛等都成了黑苯教——邪恶集中点，魔类的靠山，是必须首先予以消灭的对象。这一系列的斗争，在史诗的每一种资料本中都有叙述，白纸黑字，可以一一覆按。

基于此，从史诗的神魔观，使我们看出史诗形成演变过程。我们从《英雄诞生》的5种资料本中看到在这些比较早的不同的

① 史诗《霍尔人侵》部资料之一第16页。

② 史诗《大食之战》资料之一第20页。

流传和整理本中，岭·格萨尔出生后最初的神魔斗争中，只有魔类巫士（没有明显的宗教身份）以及自然崇拜的精灵，而尚无明显的苯教之名。这是为什么呢？这是原始民间说唱者原始资料的遗存。我们这样认为，原始的史诗说唱者处于后弘期开始不太久之际，不论他们得了什么特异的“神授”本领成为说唱史诗的专家，事实上，在当时社会的具体条件下，他们多是文盲，只是朴素的宗教信仰者，其生活领域与活动空间，不可避免地受到一定的制约，在藏区文化熔铸演变中，他们身上的地区影响——万物有灵观念，神人一体的迷信等沉渣很深，有神就拜是他们的信仰，[①] 对于宗教的鸿沟则既模糊不清，也不那么计较。他们缅怀吐蕃王国的伟绩，憎恨为害人民的割据者和人民生活必需的物资的垄断者，以诚挚的感情，唱出对史诗英雄颂赞，对邪恶诅咒，这就是人世间的精灵、神祇都出现在说唱中的原因。然而经过整理者之手，例如，《英雄诞生》资料之四，等等，宗教形成的壁垒，使人们的意识形态扭曲，宗教的接触、排斥、斗争下，原始神魔（正义与非正义）之争变质了，从而演变为史诗的每一种故事的叙述都是也必须是以消灭黑暗界的总代表——苯教为目标，以宣扬佛教的因果、缘起等宗义为归宿，以执行佛教的灌顶、布施等为手段。毫无例外，史诗每个故事的每个资料本的结局都是如此——树立佛教的光明旗帜，即执行“教化”的职能。这就是以佛教为一方作出的神魔分类的出处，也就是史诗反映的藏区文化演变熔铸过程的处所。史诗不是“抑佛扬苯”，而是“抑苯扬佛”！岭·格萨尔更不是苯教徒，他的活动当然不代表苯教！

④史诗“抑佛扬苯”论者之根据的分析

为了澄清问题，有必要对“抑佛扬苯”论者提出的一些所谓“根据”予以分析。

第一，所谓血祭和牲祭问题。论者认为吐蕃王国赞普与臣下

---

① 智观巴：《安多政教史》第7章载玛沁邦喇山中苯教师尊崇明大智法王贝丹扎西事。

会盟时就举行牲祭，包括人祭，这是苯教的仪式，史诗采用了这种仪式，乃是“苯教”祭仪的遗迹。[①] 对此，可以分作两个方面来研究。——所谓牲祭，即血肉祭，藏语作 dmar mchod，众所周知，这是原始自然崇拜的遗俗。吐蕃王国中期，以象雄为中心的苯教文化和以拉萨为中心的佛教文化尖锐交锋中，由于苯教时时在桑耶寺举行大数量的牲祭（血祭），引起佛教徒的极大愤慨，起而反对，牲祭成了佛苯斗争的导火线。然而，经过历史长河的洗练，佛苯文化熔铸中，佛教吸收了苯教“因部四乘”的一些法门，于是在所谓镇鬼、压邪、祈祷、酬补等等活动中，也不再排除牲祭（血肉祭），虽然在形式上有不同的变化。苯教也向佛教倾斜，采用素祭形式。我的一些信仰苯教的朋友们引用苯教的宗义说，牲祭乃是原始自然崇拜下的一种风俗，它本是原始巫术遗迹，不是苯教的东西，苯教之所以举行牲祭，乃是迎合原始自然崇拜的一种方式而已。这就是说，这是当苯教与原始自然崇拜的巫合二为一后而流传下来的一种保留原始自然崇拜习俗的仪式，由于苯教采用就穿上苯教外衣，成为苯教的东西了，进而经过一番演变，佛教也利用这种古老的民间习俗作为它的迷信活动方式。过去藏区各地，祭祀、颂祷地方神、山神之类以及祈求，甚至为了复仇诅咒时有燔烧活山羊之举，常不时可见，名之曰血肉供。佛苯各有举行这种迷信活动的固定庙宇或祭坛、山头，各有自己的仪轨，互不干涉。此外，日常宗教活动的烟祭中，也有荤烟（dmar gsur）和素烟（dkar gsur）之分，前者使用血、肉、脂三荤，后者则使用乳、酪、酥三素，佛苯两家，都是如此。这种活动，已成为藏区全民的宗教活动的一个组成部分，若分辨它是佛教或苯教的，其区别在于所念的经文，绕转的方向等等表示各自特点的层次上，而不在于行祭祀的活动现象与所供的血肉等祭品上。史诗中多处反映这种祭祀活动。如霍岭大战中霍尔军祭祀玛沁邦喇山神等。我们在此应该指出这是原始自然崇拜的流风遗

① 王映川：《格萨尔史诗的神话传统与宗教关系》。

俗，因则它是全民共同的民族特点，而不是姓苯或姓佛的问题。若以此而论史诗属于“抑佛扬苯”，真乃目迷五色，猎奇而已。二、所谓人祭问题。以俘虏作为人祭之用，是原始自然崇拜的野蛮行为之一，在原始社会中经常发生；藏区各个部落之中，或多或少，也都有这种古老传说；吐蕃王国赞普于大会盟时，用人马牛为牲之事，载在《两唐书·吐蕃传》中，这是可信的，当时“以苯立国”，这是不是苯教的仪轨，无文献可征，因此难以完全肯定“人祭”就是苯教的仪式，是它的专利品，然而不能排除这仍是藏区原始自然崇拜下的野蛮行为“遗迹”，还不能不指出佛教护法神像中不也脚踏人皮（象征作恶者）的画面！论者谓史诗中岭·格萨尔为了复仇，“杀死霍尔白帐王，用他的心祭岭神，用他的血祭外鬼，这乃是苯教‘人祭’（人牲）仪式的反映”。这种凭主观想像的论断，我们殊难苟同。杀死本部落切齿痛恨、不共戴天之仇敌，以他的血肉祭神祇和亡灵，是原始社会的普遍习俗，诸家民俗学中不乏例证，就是到了封建社会，也不罕见。汉族小说不是也有以仇人头颅祭亡灵之事！我们难道也去说这是苯教的“人祭”仪式在汉族社会中的反映吗！如真是这样，那将给苯教史上所说的苯教弘传于汉地[1] 的论断提供了依据，那将是滑天下之大稽！

第二、史诗是否颂赞、祈祷苯教神祇，这是否是它信仰苯教的根据？大卫·尼尔说：

“苯教的创始人喜（辛）饶上师在史诗的许多歌曲中以应有尊重被称道和召请，整个史诗弥漫着萨满教的气氛。”[2]

一般论者都强调史诗颂赞苯教的神祇，因而它“姓苯”！然而，我们很为这些论者惋惜。首先他们没有说清楚在史诗的敌对双方中是哪一方在颂赞、祈祷苯教之神，从行文口气来看是指岭·格萨尔，这种模糊提法，显然失当。其次，他们可能没涉猎

① 夏察·扎西坚赞：《苯教史·嘉言库》第155页。

② 大卫·尼尔：《岭超人格萨尔王传》，陈宗详译，第7页。

过史诗藏文的原本，起码接触过的不会多，所以搞不清史诗敌对两方各唱颂谁。也有可能他们没有接触过汉文译出的各种资料本，因为这种资料本当初的印数就不多，印出不久，即打成禁书，让其见水火去了，社会上流传虽不绝迹，但也很不易到手。此外的一般汉译本，为了减少重复，减去迷信成分，等等原因，多删去每一唱词前面的祈祷神祇护佑的这一部分，使研究者们无法了解史诗原来的全貌，从而无法作出客观的、合乎实际的结论。此处所说的汉文资料本，乃指20世纪50年代末至60年代初，由青海省文联民研会翻译印行的那一整套资料本。这是以大兵团作战的方式进行搜集、翻译的，它的目的要求反映资料的原貌，不求专门推敲其可读性。由于客观条件的限制，从业人员的经验不足，水平参差，组织方面的缺点，时间限制过紧，影响了译文质量的精益求精。但是，有一点值得注意的是，就是大体上保持了"求实存真"的要求，原文有什么，就照样译出，有个别不易理解的，就加以说明，保存原貌，不妄加猜译。我们若从这套资料本或经由未加删节整理的藏文原本探讨，就很容易解决人们纠缠的史诗唱词谁赞颂谁的争论。史诗的每一首唱词，都保持着一定的规格和层次。首先是明咒；其次是颂赞祈祷上师，它分几个层次，从最高位的佛依次是菩萨，直至护法、地方神、战神等请求护持；此后是说明曲调的吟腔，然后说明唱者身份、名字、地点，接着进入本文，最后为告诫词，然后以念明咒作结束。这一套唱词的规格，几乎是一成不变，只是祈祷部分层次，有简繁之区别而已。唱词是表达史诗人物的信仰、立场、爱憎最强烈的地方，在这里史诗描绘的每个人物都具明显的人性。苯教方面的人物，在唱词中多首先念诵苯教的明咒——"玛哲木耶萨勒都"，然后颂赞本师敦巴辛饶，依次祈祷苯教的天魔神等等护法、战神等予以护持，最后以重诵玛哲木耶萨勒都明咒作结束。佛教方面的人物则首先念诵"唵嘛呢叭咪吽"六字明咒，接着颂赞本师释迦牟尼及各菩萨，然后祈祷佛教的本尊、上师、护法、战神等予以护持，最后结束时重复念诵六字明咒。佛教方面人物

唱词中，还明显反映说唱者的教派，如整理者系宁玛派（红教），则六字明咒作“唵嘛呢叭咪吽”誓，教派色彩极为显著。

其次，还有这种情况，被岭国收降的属国——霍尔、南门、姜等处降将的唱词中常于曲首唱六字明咒，然后又祈祷自己信奉的保护神天魔。如前所述，霍尔被降服后，霍尔保护神天魔等也被收服，转成佛教大护法白哈尔的部属，与这些国家归属岭国相一致——政治与宗教转为佛教的体系，身份与信仰都发生了变化，这种变化的结局是文化意识形态熔铸到以佛教文化为主导的方面，所以这些降将他们后来的唱词中首先念诵佛教的六字明咒而不再念苯教的玛哲木耶萨勒都了。唯一特殊的例子就是岭方的晁同，他被安排为反面人物，他的宗教信仰也被安排为佛苯两教都信，佛教的本尊马头明王，苯教的护法他都颂赞祈祷。他是行施野蛮的诅咒法的角色。诅咒是苯教文化的沉渣部分，也是宗教文化低级的巫术部分，藏传佛教也不例外。晁同是巫、苯、佛教沉渣的代表，所以他的唱词就相应地表现着这些色彩。这种亦苯变佛、非苯非佛的现象，是藏族文化熔铸过程中偶尔浮起的泡沫，[①] 史诗以晁同为典型反映了这种存在。

如上所述，我们得出这样的结论，史诗的唱词中，两个阵营的宗教分野非常明确，属于岭国方面的人物，自岭·格萨尔以下，都没有在其唱词中颂赞、祈祷、召请苯教祖师之事，而岭国敌对方面的人物不论是苯教或亦苯亦巫的混合体（大卫·尼尔所谓充满萨满教气氛），也都没有颂赞、召请佛教神祇之事，在这方面，绝没有什么史诗“抑佛扬苯”，岭·格萨尔信仰苯教的任何根据。那些以唱词为依据而持史诗“抑佛扬苯”论者认定岭·格萨尔信仰苯教的说法，没有任何事实，乃是一相情愿的主观臆断！附带地再说一下，史诗在唱词中虽于极个别处有顶礼敦巴辛饶之处，但不能称作“多处”和“许多”，犹如对佛祖释迦牟尼的称颂，

---

① 智观巴：《安多政教史》第15章卓尼部分中载有这种亦佛亦苯非佛非苯的教派一度在卓尼流行。

也不很多一样，大卫·尼尔的论断，不免夸张，很明显，局限于她能接触的那一点，或者说那一两部，而不是史诗的整个全貌。

第三、史诗是否宣扬了苯教的观念？我们对此持否定的态度。史诗的各个部分，从开始到结束，所宣扬的是佛教的利乐国土，教化众生，惩恶扬善，化导有情，而以息、增、怀、伏，即寂静、增盛、权势、制伏四业为手段，弘传佛教的“诸法无常，有漏皆苦”观点，宣扬因果、十二因缘、六波罗蜜、净土、轮回、迁转等，以佛教的12包大般若经为岭国的国宝，这一切完全是佛教语言，佛教行为。最具有典型的是《岭与象雄》资料之一的末尾及《岭与拉达克》资料之一末尾所述，因为这两处是苯教发祥地，所以战胜之后，要消灭邪恶魔类——苯教，树立佛教睚法胜幢；要建立佛堂、佛塔；要遵守十神法、十六人法；[①] 要念诵六字明咒，等等，要以“成熟解脱的甘霖，让两次第的苗芽茁壮”；“让二谛的鲜花怒放，让二身的果实累累……”等等，完全是佛教的观念与愿望。找不出苯教的语言——“清净、本界、直取本身，大彻底境”的气味。看来，认为史诗宣扬苯教观念之说，乃捕风捉影，没有事实可以证明。至于因“史诗宣扬了苯教观念，因而遭到佛教寺院的禁止和反对”之说，更属奇谈怪论！这些论者是否知道史诗的整理者不但皆为佛教徒，而且多属活佛一级的人物，史诗的刻印者也是佛教寺院，例如，《英雄诞生》资料之四著者丹增华桑与洛赛东周噶委喜年，《赛马》之部资料之一著者阿恰热牟尼霞撤，《摩尼珠宝鉴记》著者居木旁·华吉吉悲多尔吉，《霍尔入侵》资料之一著者德格夏仲，《平服霍尔》资料之二著者达仙巴，《门岭之战》资料之二著者觉文伍拉瑙布，《索多》《索麦》著者昌都觉宛（文）玛呢，《岭与朱固》资料之一著者扎雅东孔，《岭与雪山水晶城》资料之一著者拉旺柔增，《安置三界》资料之一著者多仁雅干，《地狱救母》资料之一著者智杂多吉，《地狱救妻》资料之一著者达仙多吉，等等，甚至达

---

① 参阅《西藏王臣记》等关于松赞干布赞普颁布法律的记述。

赖五世也曾称颂史诗，写过58偈的颂词，以上这些人包括藏传佛教各个教派，此外，昌都地区八邦寺等也都刻印过《大食之战》等。这一系列事实，说明佛教和佛教寺院并没有禁止、反对史诗的流传，相反还在整理、编写、刻印，促其流传。由于佛教寺院对其僧侣的学习——讲修，有一定的制度，它不容许僧侣放弃讲修，专门去听、说史诗，致心思旁骛，荒废学业，但这并不意味着它反对史诗，禁止史诗。所谓佛教寺院“禁止”、“反对”史诗之说，妄语而已。

第四、史诗打毁佛像，嘲骂喇嘛，打砸地狱，是反佛教行为吗？我们研究事物，不能离开动机与效果。基于此，我们首先观察一下所谓打毁佛像问题。毋庸讳言，《平服霍尔》之部中，有岭·格萨尔打毁佛像的一事，然而，在整个史诗各部中也只有这一次。这是在什么情况之下发生的呢？是岭·格萨尔化装成霍尔铁匠，进入霍尔宫廷，试探珠姆之时作出的一种行为，他在暗示珠姆，佛教神佛已到霍尔之地。但为什么要打毁呢？在于保守机密，这是珠姆与岭·格萨尔相互探试的一种禅机。《平服霍尔》资料之一中说：霍尔地方“是一个念嘛呢被人笑骂，持念珠被人厌恶，绕佛被人摇头，转法轮被人憎恨，……看见佛像和佛法要加以处罚的所在”[①]。在如此充满敌意的苯教地区，打造佛像的用意何在，不难理解，而当珠姆说不好看之后，即加以打毁，重新打造一具霍尔人像，接着用刀砍掉这像的头，这两件事是接连进行的，它不是各自孤立的行为，这正说明岭·格萨尔已完全掌握了迩时珠姆心意已变的敌情而随机制宜的微妙情景。请看《平服霍尔》资料之一中对珠姆的描写吧！她贪恋霍尔的荣华富贵，忘却被霍尔残破的故国和自己的亲爱丈夫，是水性杨花，无耻下贱的妇人。在如此敌情之下，史诗塑造的岭·格萨尔正是用佛教的“方便善巧”之道应付敌人。所以打毁佛像的动机，是一种制敌的策略，而其效果则是刀砍霍尔人像之头，也就是要消灭霍尔人

① 史诗《平服霍尔》部资料之一第106—167页。

的暗示。这里并不存在什么以苯教的立场进行“反佛”之事，若执拗地脱离事情的连贯性，孤立地看问题，只是有意识的误解与扭曲。

其次所谓嘲骂喇嘛问题。请注意，史诗中岭·格萨尔的宗教立场一贯明确坚定，并不存在以苯教徒的立场去嘲骂佛教喇嘛之事，他之所以嘲骂喇嘛，乃基于维护佛教的纯洁。《英雄诞生》资料之一中说：“不了解教化对象的不能是佛，不办利他事情的不能是正法，不能导致解脱的不是僧伽。”[①] 在这种思想指导下，对那些酒肉喇嘛作一番嘲弄，有何唐突之有？请分析史诗嘲骂喇嘛的具体情况，《英雄诞生》资料之四中有这样的话：“那下等没出息上师，外表美丽犹如孔雀样，内心既无实践、誓言又乖谬；哪个村庄富庶就有他踪迹，碰见财物就远远地瞅起，听见人死就眯眯地笑起；见有钱人父亲死了食欲怦怦动，目光炯炯注视那肉脂的厚与薄，口念呸呸心思早向死者的财物上去！[②] “上师有上中下三等，……下等把堕入地狱的道路寻，最下等的上师挑拨口舌与纠纷，在大部落中间制造纠纷事，上师的情况就是这样的。”[③] “骗人之事都是喇嘛作，所说的法都是骗人的。”[④] “死后迁转的那上师，……他口里念着普明经，心里想着马蹄银。”[⑤] 在史诗中，如此等等的资料，还可以抄录好多。我们从这些叙述中，感到有些论者提出史诗嘲喇嘛，是苯教徒立场之说，毫无根据。首先，它嘲弄的对象是华衣金冠，表面道貌岸然，内心贪财、贪口腹，以迁转欺弄群众，在部落挑拨纠纷的那些下等上师，而不是真正具有教证的喇嘛。对那些下等的如同史诗借霍尔白帐王之口指斥的“班弟吃饱了想喝酒，苯布吃饱了去放咒”一

① 史诗《英雄诞生》部资料之一第 4 页。

② 玉树周巴噶举派僧人丹增华桑等著：《英雄诞生》部资料之四第 96—97 页，并请参阅拙写这本译文的《译后记》。

③ 史诗《平服霍尔》部资料之一第 130—131 页。

④ 史诗《岭与歇日珊瑚之部》资料之一第 367 页。

⑤ 史诗《地狱救妻》资料之一，萨迦派僧人达仙多吉著。

类僧侣，指斥、嘲骂一下，有何不可，难道这样做了就会改变这个教派信徒的宗教信仰吗！人们熟知的汉地济颠僧，西藏的卫颠僧等不是也嘲弄僧人吗，这也并没有牵涉到人们对这两位的宗教信仰的态度；又如汉地禅宗和尚甚至也有骂佛为"老胡"的行为，人们也没有怀疑他们不是佛教的僧侣！为何史诗嘲骂一下酒肉僧人，就主观地要代为改变岭·格萨尔的佛教徒身份呢，无乃咄咄怪事！还请注意，写出这些嘲骂喇嘛妙文的作者，都是佛教徒，与苯教无关！

其次，所谓打砸地狱、骂阎罗，真的是以苯教身份做的吗？答案是"否"。由于阎罗残暴，对它进行压制，是佛教的一项神话，[1] 藏区人们，大半能讲这个故事，这与苯教实在牵连不上。《地狱救母》资料之一及《地狱救妻》资料之一的著者都是佛教徒，通篇充满佛教的因果说教，确没有苯教的气味。他们对阎罗的指责是在佛教神话之上加杂岭国具体事例作一演化而已。我们知道，地狱是佛教宇宙观的一个组成部分，然而地狱之说，也不是佛教一家发明的专利品，任何宗教，包括苯教，都有这一迷信吓人的说法，这一点应该首先搞清楚。

史诗中关于地狱及从地狱救母和救妻的两部故事之主旨，在于宣扬生死无常，因果报应，劝人勤修善业，勤念六字明咒，它充满着佛教的迷信糟粕。然而，这部史诗还有反对残暴，代表被压迫者扬眉吐气向恶势力作斗争的一面，以及被征服的部落复国浪潮暗中回旋的描述。[2] 不全面地注意这些而斤斤热衷于申辩岭·格萨尔是佛是苯，殊觉无味。《地狱救母》中既强调善恶果报分明，但又把岭·格萨尔的罪果报应强加于其母葛姆之身，这哪里在宣扬佛法，这是封建农奴主社会的思想意识反映。封建农奴主阶级在人世间就是这样施行一人犯法，满门顶替的野蛮残酷的

---

① 参阅李安宅：《从拉卜楞寺的护法看佛教的象征主义》一文中"怖畏金刚"部分。

② 请参阅拙作史诗《地狱救母》资料之一《译后记》；以及噶伦多仁司群著史诗《安置三界》中对被征服者忧心忡忡的叙述。

法律，在《救母》这资料中通过阎罗之口把这野蛮残暴的行为具体化罢了。《救妻》资料中，阿达拉姆冲开宗教的迷雾，不相信地狱之设，说："仅是耳朵听说有，眼睛未曾看得见，究竟有无很难信。"甚至提出"即使有，为啥上它的门?"[①] 但最后还是屈服而接受了"拯救"，佛法战胜叛逆！著者萨迦派僧人达仙多吉坦白地说，这是为了给不愿听上师说法的黑暗方面的魔类开启心窍，引入正法而使用的讲经方法。[②] 明确地说，是为封建农奴主阶级残酷压迫、统治劳动人民群众，巩固统治阶级利益，阻止藏区社会发展提供理论根据的糟粕，它是佛教徒以佛教的神话阐述的为佛教及为统治阶级服务的糟粕。这种糟粕，只是作为藏族文化熔铸发展中沉渣，混入于史诗之中，回旋于人们脑中，这就表明宗教是史诗的精神支柱，更表明在史诗中作为精神支柱的宗教所扮演的角色就是这样的迷信沉渣。这些迷信沉渣不管它属于哪门宗教，都应予以剔出，有何此是彼非，争论不休之必要！史诗本身并没有塑造岭·格萨尔因为信仰苯教，才去打骂阎罗王，若真的这样，恐怕他也成了苯教的"叛逆"了！

根据史诗的叙述及其所依据的佛教神话等，对打毁佛像、嘲骂喇嘛、打砸地狱的解释，就是这样。

第五、论者谓"结合'史诗'中的种种信仰仪式习俗来看，格萨尔正是立足于已为吐蕃王室所抛弃的苯钵教而与正统宗教相对抗"。"充满了'离经离道'的异教精神。"[③] 许多论者在这一方面也着重指出史诗有卜卦、求神、上供等等，这是苯教的东西，因而说它"与正统宗教相对抗"。对于这些说法，我们有如下的认识：

首先应该搞清楚卜卦、求神、上供等等迷信行为，是许多宗教或公开或秘密进行的迷信活动，作为任何宗教，能彻底排除它的低级内涵之中不充满这种不同形式的迷信沉渣？同时，也必须

① 史诗《地狱救妻》资料之一第12—13页。
② 史诗《地狱救妻》资料之一第95页。
③ 王映川：《格萨尔史诗的神话传统与宗教关系》。

搞清楚卜卦等等迷信行为，是原始自然崇拜的积累，既不是由苯教发明属于它的专利品，也不是只在藏族地区流行的独家店！

许多宗教既然都有卜卦等等不同形式的迷信行为，这些活动当然有其一定的仪式（仪轨），具有这个宗教的特点，教派特色是区别它与别个宗教的要素，是本质的东西，而所谓信仰仪式，只是表面行为现象的概括。“抑佛扬苯”论者要读者从“信仰仪式”这极简单字眼中，认定“立足于苯教而与正统宗教对抗”，可是很遗憾，作者没有提出它的区别之处为何，让读者从哪儿分析！一种仪式都有它代表自己宗教的一系列层次，这就是服饰、法器、步法（例如人们知道的汉族道士之踏罡步斗，藏传佛教旧派之金刚步）、舞法、诀、咒、绕行方向、所请神祇、所念经籍、回向方式，等等，史诗的叙述中，凡举行这些迷信行为时，两个敌对阵营，两个宗教的信徒，都各请自己信仰的宗教的神祇等，门户之别，非常清楚，岭国的对方——苯教信仰者们当然“立足于苯教而与正统宗教（应该说清楚是佛教）相对抗”，遗憾的是信仰佛教的岭国人们可没有求苯教神南特噶布（天魔）等——立足于苯教，为他们服务之事！看来，以卜卦、求神、上供等迷信行为决定岭·格萨尔信仰“已为吐蕃王室所抛弃的苯鉢教而与正统宗教相对抗”的说法，恐怕不是从史诗叙述的具体事实出发而是从书本上的名词来作结论的，是空中楼阁式幻想而已。

“立足于苯教与正统宗教相对抗”时，首先必须宣扬自己信仰的宗教之宗义，这是本身立场问题，毫无含糊之处！前面已经叙述，史诗安排的两大阵营中，只见岭·格萨尔连篇累牍地宣扬佛教的因果说，缘起说，净土、迁转，而没有一丁点儿为苯教说教之事，岭国敌对阵营中只是一些原始自然崇拜与苯教融合的迷信活动，如诅咒等，而没有宣扬苯教宗义九乘的举动。从史诗每一部资料中，每一个章节中，都找不出岭·格萨尔为使苯教兴盛而战，为了苯教而镇压佛教，勒令佛教改宗苯教的任何活动、词句，从何而能说它“立足于苯教而与正统宗教相对抗”的呢！?

其次，史诗自《赛马登位》部开始，在有关资料中，曾多次

指点属于佛教的或与佛教有密切关系的神山、神湖作为自己的骄傲，甚至还提到内地的峨嵋山，然而，却看不到对苯教视为神圣，引作骄傲的那些神山、神湖，如藏北申扎县苯教最大的神山达尔果山，苯教最大的神湖文部地区惹蕹措神湖以及次于藏北纳木错湖的色林措湖（亦作奇林措湖）等进行推崇的举动。看来，宗教壁垒森严，何处充满“离经叛道的异教精神”？我们在前面已经交待过，宗教行为不能只看表象，还要看其实质。我们一再谈过藏族文化是以苯教文化为基础，佛教文化为主导，并吸收其他民族的一部分文化，结合本地区和民族的特点熔铸而成。我们也已指出苯教的因部四乘中的一些东西被佛教吸收，形成你中有我，我中有你的客观存在，然而，这些是低级形式的，是表象，必须透过它而剥出其本质的东西，才能肯定其真实的面目，光以形式作结论，恐与实际相左。这里举一个比较有普遍意义例子，吐蕃达磨赞普灭法之后，出生于多麦宗喀苯教家庭的喇勤贡巴饶赛，出家为佛教徒，点燃了复兴藏区佛教的明灯，历史尊称为“喇勤”（大师），他于他的弟子鲁梅等返回卫藏弘法时，赠了一顶他在家时所戴的苯教土黄色旧帽子，说：“戴此，常想念我。”这顶帽子成为藏传佛教后弘期的制式僧帽。后来阿底峡大师的噶当派略加变改，他弘传的教典、教授两派都戴这种僧帽。宗喀巴大师的格鲁派继承、发展噶当派，也戴这种僧帽，[①] 以其色黄，因而被人们称之为黄帽派，得称黄教。若从以习俗、仪式立论的观点来看，这不是成了一件佛教授受苯教习俗、仪式，立足于苯教的典型事例吗！若果是这样，则后弘期后的佛教，岂不属于苯教体系？那才是天大的笑话哩！又苯教原来不弘传密乘，吐蕃王国时苯教攻击佛教的最厉害的一手是说“佛教密乘是妖术”。佛教密乘大师毗卢遮那几乎遇害。[②] 可是，后弘期以后，苯教从佛教那里学了几手，又弘传起密乘了。这种宗教之间纠缠不休的陈

① 参阅《雅隆觉沃教法史》《安多政教史》《喇勤贡巴饶赛传》等教法史。

② 王森：《西藏佛教史略》第 13—14 页。

年老账，内地佛、道两教间不是也有过吗？我们大可不必抓住一些现象，就一叶障目，忽略其不断发展的实际。

从以上的5个方面，可以简略地看清楚史诗“仰佛扬苯”之说经不起分析。类似的例证，还可以提出一些，似没有必要，就此打住。

3. 岭·格萨尔是史诗按藏族文化熔铸发展的格式塑造的形象

藏族文化熔铸发展的格式是以苯教文化为基础，以佛教文化为主导，史诗描述的内容，正是这个格式的具体反映，它塑造的主角岭·格萨尔也正是这个格式的产品。我们争论岭·格萨尔是苯教，还是佛教？似都不能真实反映史诗主人翁特有的性质。史诗既是藏族历史往迹的反映，自然不能超越历史；它既产生于藏族文化熔铸发展的大洪流中，反映这一文化熔铸发展的特色，自然不能不带上这种熔铸发展的时代烙印。过去的探索，往往一面倒，非苯即佛，非佛即苯，缺乏考虑藏族文化的基础与主导两个层次的客观存在。史诗的主旨，虽坚决反对苯教的神魔，但它反神魔而不反苯教祖师敦巴辛饶，它塑造的岭·格萨尔恰恰是佛苯兼而有之，具体展现则是以佛教文化为主导成分，作为主体，而以苯教文化作为辅助成分，作为填充材料。史诗《英雄诞生》资料之四中塑造的岭·格萨尔形象“他从右望去看释迦，从左望去像辛饶，从前面望去像莲花生，从后面望去像玛嘉邦喇。”[①]《英雄诞生》资料之二中叙述岭·格萨尔供奉的神像中有苯教祖师敦巴辛饶的银像。[②] 前者出自噶拉伍地方民间艺人耿噶却派说唱的资料而由佛教噶举派周巴噶举系僧人洛赛东周噶委喜年等整理，后者的作者不详，它显示岭·格萨尔形象是佛苯二位一体，也就是佛苯文化的熔铸和发展。为什么有这种矛盾现象呢？这就是基于历史发展过程中的客观存在。因为历史发展中，苯教虽被先后勒令改宗，但它仍有一定的社会基础，尤其边远地区；苯教文化

① 史诗《英雄诞生》部资料之四第51页。

② 史诗《英雄诞生》部资料之二第25页。

虽遭贬斥，但仍是藏族文化的基础。藏族分析、处理客观事物，喜欢使用一般和个别（spyi sgos）两个层次。《霍尔入侵》资料之一载霍尔祭玛沁邦喇山神时所唱的歌词称它“是苯教的护法，明作岭尕的战神，秘密则受霍尔的委托，作霍尔的委尔玛”[①] 的一段话，就是这种一般与个别层次的典型事例。史诗在叙述岭·格萨尔征讨所谓四魔[②] 时，岭方保护神宫曼嘉姆一直给岭方指示机宜，坚决打击，不遗余力。但是，到了苯教势力较强的象雄、拉达克等地时，则于《岭与雪山水晶城之部》资料之一中唱起她是“僧、咒、黑教的护法”[③]。所谓僧、咒指的是藏传佛教的黄教和红教，而黑教即苯教。又如《岭与歇日珊瑚城之部》资料之一中说：黑教的讲修法和佛教所讲法，渡脱下界地狱是一样的。”[④] 随着事物的不断变化，面对现实，矛盾也在变化。这种变化，基于藏族文化以苯教文化为基础的这个事实之上。我们从史诗自开始至以后逐步伸延，不断扩大其活动空间的各个叙述中，可以得到这一认识：这是藏族文化深层心理问题，民间心理、感情平衡问题，所以它反苯而又尊崇敦巴辛饶祖师，反魔而又收服魔头白天魔为护法，它的样本就是藏史津津乐道的摧毁霍尔静修院，收其保护神白哈尔为桑耶寺护法的收服、改造、使用的这个事实，也就是藏族文化以苯教文化为基础，以佛教为主导而形成的一般与个别的通用公式。所以史诗塑造岭·格萨尔形象，也就包含着苯教文化的成分，这是藏族文化的微妙结构，它与一面倒向苯教的叙述之有区别，似乎就在这里。同时，也必须指出，如上所述，可以看到“扬佛抑苯”之说，也不完全合乎实际，似有偏颇之处。

① 战神之一。
② 指北魔、霍尔、姜国和南门。
③ 史诗《岭与雪山水晶城之部》资料之一第 230 页。
④ 史诗《岭与雪山水晶城之部》资料之一第 359 页。

三、史诗影射的霍尔民族及其地区之辨析

岭与霍尔的冲突，是史诗早期叙述的重点。霍尔地区究竟在哪儿，国外研究者和藏族学者的看法，各不相同。藏族学者基本认定青海省祁连县北及甘肃裕固族自治县过去称为“黄番”的地区是霍尔区域，国外研究者如大卫·尼尔则认为四川甘孜等县，即通称的霍尔甘孜地区为史诗叙述的霍尔地区。我们认为后者的说法是错误的。她根本没有闹清楚史诗所列的霍岭双方疆域的方位——霍尔在北，岭国在南，双方争战的战场在黄河两岸的这个事实。她局限于她所经过的地方叫霍尔甘孜，就贸然肯定：“事实表明，霍尔人的领地与岭地相隔不远，读者可以看到它的主要城镇就标在中国四川省的地图上，它叫甘孜或霍尔甘孜。”“在康本中，格萨尔军队黎明出战，当天即达霍尔的边界，这一时间完全相当于岭与霍尔甘孜所在位置之间的距离。”[①] 我们发现大卫·尼尔在其研究《岭超人格萨尔王传》这本著作中介绍的岭·格萨尔故事，缺了重要的一部分，即霍尔入侵的那一部分，根据这一点，可见她对史诗研究虽作了努力，毕尽掌握的材料不全，无怪她不知道霍岭争战的整个过程和地区！甘孜等地确被称为霍尔甘孜，那里的人也被称为霍尔巴，但是，她不知道甘孜等地之所以称为霍尔甘孜，乃是固始汗征服康区后形成者，对此，《甘孜藏族自治州概况》中有明确的记载，其时间距史诗的形成和流传，已晚了几个世纪。若以几个世纪以后形成的地名去考证几个世纪以前已经流传的史诗内容谁都清楚这太离奇了！更何况以没有详细接触过的故事内容，想当然地作出论断，更令人莫名其妙！她只知道岭地在康区即林葱地区，而她不清楚在史诗中林葱地区虽是岭·格萨尔的领地，而其大部分根据地则在玛域。《英雄诞生》

① 大卫·尼尔：《岭超人格萨尔王传》，陈宗祥译，第4页。

的一至五部及《赛马》等部资料中，都记载岭·格萨尔被放逐至玛域的故事，他以此为基地，给岭地各部落分配牧场，分发黄金等，他在玛域赛马称王，以及霍岭在玛沁邦喇山及黄河两岸鏖战等等，这些她都忽略或不知道。所以，不能不指出她根据的《岭·格萨尔王传》乃是一种简略而脱落过甚的流传本，从而她的结论就难免支离破碎了。

那么，史诗中的霍尔，取材于哪个地区的哪个部落，属于哪一个民族？它能不能和藏文其他史志中的记载相互印证？根据一些资料，提出如下的看法：

（1）这部分霍尔人乃影射唃厮啰（史诗中宗喀王）时代的甘州回纥。如何能肯定这一点呢？汉文《旧五代史·回纥传》中说：

"（唐）会昌初，其国为黠戛斯所破，……，余众西奔，归于吐蕃，吐蕃处之甘州。"[①]

9世纪40年代，吐蕃王国内乱，镇守甘、青地区的吐蕃军阀们割地称雄，争战不休。50年代，张议潮以唐归义军节度使的名义，建立瓜沙地方政权，这一部分回纥和张氏政权联合。经过唐末五代，甘州回纥已成为河西一带的政治力量。宋初，唃厮啰在河湟地区建立藏族地方政权，甘州回纥在祁连山、青海湖一带居住，和他们关系密切。《宋史·吐蕃传》载，唃厮啰部属有"回纥种人数万"。[②]《宋史·回鹘传》载：

"先是唐朝相继以公主下嫁，故回鹘也称中朝为舅，中朝每赐答诏，亦曰外甥。五代之后皆因之。"[③]

史诗中，霍尔白帐王娶汉公主，称汉人为舅，与上述相吻合。回纥的这些变化，在藏族史志传说中也有反映。《青海历史集锦》（手抄本）中载：

"吐蕃王国后裔扎喜邹巴之子为哦德，哦德的第二子赤德于10世纪中叶带领部属，来到多麦地区，于青海湖畔驻牧，为该

① 《旧五代史·回纥传》卷138。

② 《宋史·吐蕃传》卷492。

③ 《宋史·回鹘传》卷490。

地的万户长。到了他的后裔格科嘉担任万户时，和他们毗邻地区的野蛮凶暴的霍尔，勒令藏族万户长每岁贡献男女孩童各 5 名，作为徭役。后有藏族的僧人扎禅师治好了霍尔王的病，由他说情，免除了这项苛刻徭役。”

《安多政教史》中也有相同的记载。[①] 根据这些传说，我们对照史诗《英雄诞生》各部的资料本及《霍尔入侵》资料之一所述，自霍尔巴都尔王以下，托拉王以前，岭国每年要向霍尔献纳的赋税有 12 种，差徭 25 种，包括“三夏之时的酥油税，三秋之时的米粮税，三冬之时的牛羊税；豌豆要收百之五，蕨麻要抽百之十”。还有盐税、茶税，以及戎地的竹子等等沉重的负担。汉藏史料记载，基本指明史诗中霍尔从所住地区及其与藏族相互关系来看就是甘州回纥。

（2）霍尔区域方位，在史诗《英雄诞生》资料之一中明确说明：“黄河流域上面插入印度地区，是与佛法传承的印度相近的地区，下面插入汉人地区，是与产茶汉地相近的地区，东方的杂庆叩秀山，是通敌人霍尔的道路，与雅拉山相接近，与黄霍尔相邻近。”[②]

按藏区地区概念，所谓上面乃指河流发源地，史诗此处指西方，下面则指东方。所谓岭国的玛域，乃指黄河流域，即今青海省果洛藏族自治州，从这个地域指示来论，则霍尔在岭国之东北，与《霍尔入侵》资料之一中所述敌人霍尔来自东北相吻合。所以霍岭战争在黄河两岸打响，战场地名，如玛沁邦喇山、阿息都塘等等，都在今果洛自治州玛多、玛沁两县。又《安多政教史》载，裕固地方是“霍尔黄帐王之驻牧地”[③]。根据这些资料，霍尔地区只能是影射甘州回纥所据之地；向青海湖畔藏族征收徭役赋税之野蛮部落，就是甘州回纥，史诗霍岭战争，就是反映这个历史事迹。这个甘州回纥部落的万余口，当宋人收复河湟之

① 智观巴：《安多政教史》第 5 章大通河流域部分。
② 史诗《英雄诞生》部资料之一第 90 页。
③ 智观巴：《安多政教史》第 5 章大通河流域部分。

后，“不肯留青塘，已随军赴湟州”[1]。此后则不见记载。今青海省民和土族分布之地，正是当年湟州之地，有可能他们就是甘州回纥之后，藏族称他们为霍尔。同时，土族人们亦最忌讳岭·格萨尔消灭霍尔的故事在其地区流传。看来，史诗影射的霍尔的民族和其地域之纠缠，似就此作一结束了。

1989 年 8 月于青海师范大学

（未曾刊发）

---

① 《宋史·吐蕃传》及《曾公遗书》卷 9，元符三年三月甲午条。

求是存真，名从主人

——答王沂暖先生关于史诗《岭·格萨尔》研究中
“岭”、“朗”音读的诘难

一、问题的提起

1980年我曾写过题为《唃厮啰与岭·格萨尔》的一篇论文，1981年被编入《青海省民族学会学术论文选集》第1辑中。1982年，我重新加以增订，以《岭·格萨尔论》为题，作为提交1982年中国民族学研究会第二届学术讨论会的论文，并发表于1984年北京《民族文学研究》第1期。这两篇论文曾涉及王沂暖先生于1980年在《西北民院学报》上发表的《格萨尔王传中的格萨尔》一文中关于岭·格萨尔即唃厮啰的论点。1989年在成都召开的“首届《格萨尔》国际学术讨论会”上王沂暖先生宣读论文《我对格萨尔的一些浅见》，对此有所争论，并要求我答复。由于大会发言时间有限制，我只宣读了我个人提交的论文，对此争论未即回答；同时，“唃厮啰即格萨尔”的争论，与会的许多藏族学者的论文中已进行了论证；王先生提交大会的论文可能由于打字者技术的限制，恰好在争论的那一部分中开了几十处空白天窗，理解困难。因此，当时曾对王先生谈过：“对此问题的探索，当从长研讨。”1990年春，收到《藏学研究论丛》第1辑，

得读王先生大作《格萨尔与岭》，始全面理会争论的焦点是史诗《岭·格萨尔》主人翁名前冠词的音读等。为了进一步探索，并应王先生的要求，特提出一些不一定对的看法，希望得到王先生的教正及对此争论有兴趣的同志们的指正。

二、争论的焦点

王沂暖先生的两篇论文中，都没有把我的看法全盘端出，光说："我对吴说 གླིང་（原文误作 གླིང）应读□（原文此处空白）这个说法认为是不正确的。"① 为了说清楚争论的重点，请允许对双方争论的原文要点，摘录于次：

（一）王先生在《格萨尔王传中的格萨尔》中说：

"不是唃厮啰当是格萨尔译字的变音，而是格萨尔当是唃厮啰译字的变音。" "先有唃厮啰这一称呼，以后被辗转读作格萨尔。" "唃厮啰又称瑕萨篯逋，似乎是从 རྒྱལ་སྲས་译来的，得化了唃音，瑕（རྒྱལ）字译音与格（ག）字的译音相近。" "疑唃厮啰本名欺南陵温篯逋为藏文 ཁྲི་གླིང་བའི་བཙན་པོ，གླིང་即岭的对音，全文意为岭国赞普。欺南即 ཁྲི的对音，唐时把 ཁྲི多译成两个汉字音，如'乞立'、'乞离'等。" "格萨尔养子为乍拉（དག་ལྷ），唃厮啰的儿子为董毡，'乍'、'毡'之音相近。……"

王先生在其《格萨尔与岭》一文中还说：

"温是藏文'བའི'，是'བ'与'འི'的合音，是'人的'或'国的'意思，'欺南'的'ཁྲི'是藏族赞普名号前的尊称。" "陵温篯逋是陵人的赞普。" "གླིང་བའི" 即是"陵温"。②

（二）我在《唃厮啰与岭·格萨尔》中指出：

"一、不论唃厮啰转变为格萨尔，或格萨尔转变为唃厮啰都

① 见王沂暖：《我对格萨尔的一些浅见》。

② 王沂暖：《格萨尔与岭》，见《藏学研究论丛》第 1 辑，第 168—169 页。

是从汉文‘译字’上臆测，藏文རྒྱལ与གེ两字的音，实际上难能相近，唃厮啰的另一汉文译名‘嘉勒斯赍’正好证明嘉勒（རྒྱལ）不是格（གེ）的对音。……”“三、把‘欺南陵温钱逋一词定为ཁྲི་གླིང་བའི་བཙན་པོ的译音，没有说服力。藏文གླིང་这个字，卫藏区读为‘冷’，康区读为‘岭’，而安多区则读为‘朗’，唃厮啰为宗喀地区的统治者，他的名称、读法与译法，自当遵循当地的读法……同时把欺南一字当作ཁྲི字，殊难说通，ཁྲི字本身结构有下加字ར，唐时把它译作‘乞立’，这是事实，从藏文本身结构得到说明，可没有把ཁྲི字译作‘欺南’的先例……”，“四、认为‘乍’与‘毡’读音相近，未免离奇。无论安多、康、藏各地区，很难说这两字之音相近，且‘乍拉’之乍在前，‘董毡’之毡在后，两字位置前后互异，其音怎样去对呢？”[①]

（三）王先生在其《格萨尔与岭》一文中还说，安多地区的居民，肯定不是藏民，或者是吐谷浑族，或者是其他羌族，与藏语不同的民族。它们接受了吐蕃王朝的统治，吐蕃统治者迫使当地居民学习藏语、藏文，以后逐渐藏化时，非藏语的民族学习非母语的藏语、藏文，应当以卫藏方言的读音来进行学习，现在安多区方言把གླིང字的音 Ling 读成 Lang 作‘朗’，应当是以后的音变。[②]

王先生并说，公元762年吐蕃占领现在的西宁，当时叫做鄯州。安多地区原有的居民接受吐蕃的统治，是在这时以后，改母语学藏语，也应在这一时期以后。到唃厮啰建国的1015年，才200年，完全藏语化似无可能；1015年到现在，已近千年，岭朗音变，可能是在这一时期形成的云云。[③]

① 1981年青海省民族学会编：《青海省民族学会学术论文选集》第1辑，第73—75页。

② 《格萨尔与岭》第169—170页。

③ 同上。

三、对王沂暖先生要求回答的回答

（一）安多区的地理位置与居民

读王先生的两篇论文后，使我发现要弄清楚《岭·格萨尔王传》的“岭”、“朗”音变问题，还得首先对安多区的地理位置、原来的居民和被纳入吐蕃统治下的时间等等应有一个共识。看来，我们和王先生在这一问题上有较大的分歧。

1. 安多亦称多麦，根据藏史的记载，黄河源头阿庆冈嘉雪山及多拉山以下的地区即是安多区，藏史上的耶摩塘、大小宗喀、戎等，皆是它的不同地段的不同地名。[①] 它西起河源索洛玛，东抵甘肃永靖县白塔寺，东南包括白龙江上游及甘肃陇南武都一带，南抵四川阿坝藏族自治州大部分地区和甘孜藏族自治州北部，北部则包括祁连山主峰以东的北麓和松山地区。元吐蕃等处宣慰司都元帅府辖区基本上就是安多区。王先生说，公元 762 年，吐蕃占领西宁，安多区接受吐蕃统治。这个论断，似不符历史实况。西宁仅是安多区宗喀地方的一个城市，唐时为鄯城[②]，唐陇右节度使治所在鄯州，即现今之乐都，西宁乃陇右节度使鄯州所属的一个县，系河源军驻地。西宁既不是安多区中心地区，也不是纯藏区，汉藏杂居，此处的藏语只是安多方言的一个支流，但不是纯安多语。

2. 安多地区纳入吐蕃辖区，并不在公元 762 年，这一年，历史证明只是吐蕃合并安多区接受完成之步，而不是开始。早在唐与吐蕃发生交往之前，吐蕃就已把安多南部之嘉良、白兰等部纳入其势力范围之内，这一点汉藏史籍记载得很清楚。党项之被

① 智观巴：《安多政教史》第 1 章、第 3 章、第 16 章、第 17 章各有关安多区的论述及赞布《世界广论》、松巴《世界概论》对安多地区的论述。

② 《新唐书·地理志》鄯州条。西宁为唐之鄯城，为鄯州（治所在今乐都）下属的一个县，为河源军所在地。王文误。

合并或其一部之被迫迁出，也在吐谷浑灭亡之前。670 年，吐谷浑灭亡，青海湖周围始归吐蕃管辖，但常与唐军争夺不休。河曲地区于 710 年，作为金城公主的汤沐邑送于吐蕃，天宝中又被唐军收复，最后与廓州等归于吐蕃统治之下。白龙江上游之被合并，在吐谷浑灭亡之后，而陇南藏区之归吐蕃，还在西宁之后，河西各地更在其后。汉藏史籍俱在，可以覆按①。以如此广大的安多区归属之变化，粗疏地定于 762 年，作为“安多原有居民，接受吐蕃的统治，是在这个时期以后，改母语学藏语，也应这一时期以后”似太概括，不符合历史之记载。

3. 原有居民问题。汉文史籍记载，安多地区乃羌人的根据地之一，羌人在历史上又常记作诸羌，以表明这里的居民种落不一。同时还有戎人，它也是我国西部民族，为羌人的一支，所以羌戎并称。羌戎族属及其融合，史学界虽有争论，但可以肯定以下的两点：

（1）羌人或诸羌是共名，是一个历史阶段中对西部民族之统称，而不是一个部落之专名，它还代表古代的地区文化、文明的分野，而不一定是民族的分类。②

（2）古代诸羌或羌人，由于历史上之不同时代的记述，亦有写作羌族者。但是，现今之羌族只是古代诸羌中之一支，不能以现今羌族与古代羌人、诸羌或羌族画等号。

我们看到，古代羌人或诸羌，虽种落众多，但其主体，是说藏语的各部，如发羌、附国之“发”“附”的读音乃是古代藏语“蕃”之不同译音，先零、党羌、嘉良、白兰、春桑、迷桑、钟羌……之名，都是藏语。这些部落活动地区之地名，而今仍然在使用，因此，我们有理由说：

①安多原有居民，主要是说安多方言藏语的各部。名从主人，没有理由说，部落名称是藏语，地方诸多名字是藏语，而居

① 参阅《两唐书·吐蕃传》及《地理志》《册府元龟》有关各条。

② 顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》，《社会科学战线》1980 年第 1 期。

住在这里的主人乃不是“说藏语”的人！藏语方言竟成了“非母语”！党羌之为སྟོང་བོད，不仅可以从蒙语称党羌的唐兀惕这个名称中得到证实，还可以从他们当年的居住区——果洛的好多地方都有以“党”作为地区之名称中得到验证。如乌海作སྟོང་གི་མཚོ་ནག（党荀措乃克），花石硖作སྟོང་གི་མཛོ་སྣ（党荀作那），党云滩སྟོང་གཞུང（党云）等等。至于烧当羌之大小榆谷，即རེབ་ཀོང译音，宋时作一公，而今则作热贡。甘都为ཀ་མདོ，汉时作东郜，化隆之名，北魏时以当地有化隆谷，即དཔལ་ལུང而命名。[①] 汉时乐都（洛都）即ལུང་མདོ，碾伯即གཉན་པོ，龙支即ལུང་མཐིལ་之译音。显然，化隆、乐都、榆谷等皆是音意并取之译法，而西宁地区原是先零之地，先零亦作西零，宋时西宁州之命名，亦不能排除音意并取之义。至于嘉良之为རྒྱལ་རོང་、春桑之为ཁྲོམ་ས、钟羌之为འབྲིང་、中坝之为འབྲོང་པ、众龙之为འབྲོང་ལུང་等等，无一不与现今地名、姓氏相一致。这些与唐初崛起卫藏之悉补野或弗夜སྤུར་རྒྱལ、藏蕃གཙང་བོད等等，仅是因方言而读音稍不一致而已，其为藏语，恐无法能否定，而且其存在、使用的时间，都在唐之前。看来，安多“当地居民肯定不是藏族”，是“与藏族不同的民族”，“藏语非母语”之说，似不外以一点概括全面，忽视实际中的客观存在，似与求是存真，大相径庭。

②当今安多居民是当地说藏语的羌人、吐蕃驻屯军、卫藏康区移民的后裔，关于安多主体居民为当地说藏语之羌人各部，已如上述，但我们还必须正视这些记载：

甲、吐蕃统治时期，在安多地区曾驻有大批军队屯田屯牧。如著名的噶玛洛部队[②]，以及《两唐书》中记载的苏毗（孙波）、羊同人组成的军队，藏史中记载的驻屯于白龙江、洮河上游一带的军队和官吏及其部属。[③]《安多政教史》称：“多麦南北各地人

① 《新唐书·地理志》廓州条。

② 《安多政教史》第 3 章。

③ 《安多政教史》第 16 章及《岷州志》，才旦夏茸：《喇勤·贡巴饶赛传》。

民，好多都是吐蕃法王派来驻防唐蕃边界的部队之后裔，所以他们的语言当中尚保留有许多古代的藏语。"[①]

乙、吐蕃时代及稍后一段时间内卫藏人曾移居安多南北各地。如青海湖畔的赤达玛坚（ཁྲི་ཏ་དམར་ཅན）部，甘南卓尼部，大通河流域的华热部，以及玛尔巴译师、藏·嘉瓦洛追等后裔。还有唐末五代初在陇右活动的嗢末人的后裔，等等。再稍后一段时间，中康地区康人大批迁入果洛，其中包括岭部（朗部落）[②]等。此后，在大夏河、洮河、隆务河一带移民者，则有萨迦地方的人士[③]。

以上这些迁入者，给人们以这样的事实：

甲、吐蕃王国的驻屯军、苏毗人和羊同人在安多地区的活动，除了个别地方留下噶玛洛、孙波（松巴）等村庄名或部落外，在语言方面，似没有遗迹显示他们曾迫使当地居民学习"非母语"藏语！而且必须清楚，9支噶玛洛部队成员的组成成分，仅知其是卫藏人，其他情况不详；羊同人和苏毗人虽是征服者，但他们的语言与卫藏语还有差距，有的同志曾谈到安多藏语的个别词语，如热炕，似与羊同语（象雄语）有近似处，但对此种推测，还得进一步探索，才能肯定。

乙、卓尼藏人领导集团来自吐蕃王室，但卓尼方言自成系统，为安多语中特殊的一支，而在洮河流域的另一支吐蕃王室的后裔及其部属们则使用安多语，至于迁至大夏河、洮河和隆务河流域的萨迦家族及其部属的后裔们[④]使用的语言则是标准的安多语，皆查不出吐蕃人征服后强迫学习"非母语"藏语的痕迹。还必须指出，大夏川、隆务河一带曾是吐蕃王朝东道都元帅驻节之处[⑤]，政治气氛不会比别处不浓厚！

① 《安多政教史》第3章。噶玛洛之地望有青海化隆和门源两种说法。

② 《安多政教史》第7章及吉隆·扎西嘉措等著《果洛族谱》。

③ 《安多政教史》第9章、第14章及宗喀穹哇·晋美隆柔嘉措《隆务寺志》。

④ 《安多政教史》第9章及第15章。

⑤ 《两唐书·吐蕃传》。

丙、华热藏人自西藏彭域迁来，虽尚保留一些彭域方言，但他们使用的基本是安多方言。

丁、果洛藏人虽来自中康，但使用安多语。他们虽有一些特殊土语，如把ས读作ད，སྲོང་བཙན读作དྲོང་བཙན。是不是由于这一点而把果洛藏语说成是“迫使学习非母语的藏语”呢？人们当然不会这样说吧！

上列的这一系列安多区居民和部落变迁经过，给我们指出：吐蕃王国合并安多各部，完成熔铸藏族的大业，安多区居民和部落虽经历了不少变化，最后融成为番族即藏族，这是以原来都说藏语为契机的，对他们并不存在“迫使学习非母语的藏语”的事实。吐蕃王国统一事业，基本是在本民族内进行的，而其起主导作用的成分，则是藏文。它创制了藏文，在全国推行，藏文是融合大蕃族的黏合剂，尽管原本是方言纷陈的。藏文有经过厘定的过程，而语言方面，却并没有厘定的记载。

4. 是否存在“迫使学习非母语的藏语”的事实。不能否认吐蕃王国迫使一些人学习“非母语的藏语”，而且还强迫改变服饰[①]。但他们绝非羌人而是异族——吐谷浑人和汉人。鲜卑族吐谷浑人在安多区立国350年，建立浑羌联合政权，亡国后，一部分人融合于藏族，汉藏史书都有记载。[②] 大唐退出河陇地区，吐蕃东进，河陇地区约有汉族50万人[③]，汉族融合于藏族者不在少数，如吴法成还成为著名的大翻译家。这些人在使用藏语藏文时，不庸讳言，是有强迫的过程。但是，可以断言，吐蕃王朝崩溃后，汉人还有返祖的活动[④]，不一定全部融合于藏族[⑤]，所以，其被迫成为藏人者，在安多区藏人总人数中不会占大的比重，更

① 《两唐书·吐蕃传》。

② 吐谷浑灭亡后，一部分王族和贵族投降吐蕃，仍以“阿夏”名义加入吐蕃统治阶级，见《敦煌古藏文历史文书·大事记》。

③ 《资治通鉴》卷226，建中元年韦伦归吐蕃俘条。

④ 《两唐书·吐蕃传》。

⑤ 李远：《青唐录》。

不会在安多藏区语言中形成代表他们语言的方言。

（二）安多方言的音变问题。安多语与卫藏语之间，是否有差异？回答是肯定的。这些差异是不是由于吐蕃迫使安多居民学习非母语的卫藏方言之后，如王先生所讲那样[①]，以后发生了音变了呢？回答这是臆测，远离实际情况，是无视安多方言所以形成的客观存在的臆测！研究安多方言的语言学家王均同志曾提出安多藏语没有声调，他强调必须弄清楚轻重音[②]。本文在此不拟全面探索安多语的各种特点，而只提一下什么是安多语能客观形成的根源。

1. 安多方言不是吐蕃王朝统治安多羌人等“学习非母语的卫藏语”后的音变，而是吐蕃王朝在推行藏文时针对当时当地羌人所讲的藏语特点，在安多地区对藏文字母及其组合拼法，因地制宜，适应了安多的读音，从而反映在方言上，形成了安多语。藏语谚语有这样的语句：“བླ་མ་རེ་རེ་ཆོས་རེ།ལུང་པ་རེ་རེ་སྐད་རེ།（每一位上师一种教法，每一个山谷一种语言），很直截了当地说明了这个问题。特点如下：

（1）安多语对藏文 5 个前加字常以重浊音读出它的附加音，尤以前加字 ག和 འ最显著，本来这是藏语的普遍特征，而今多在安多语中反映。

又，前加字 ག、ད、བ、འ四个字母，与语基拼合时，有些语基字母之读音常发生变化，如前加字 ག与语基中的 ཞ、ཟ两字母，前加字 བ与语基的 ཞ、ཟ两字母，前加字 ད与语基的 པ、བ两字母，前加字 འ与语基的 བ字母拼读时，原来的读音都发生了变化，而卫藏语则不然。

（2）现今安多语对藏文 10 个后加字的拼读，如 ག（ga）、ང（nga）、བ（ba）、ན（na）等常有变化或带半音，这是它保留古代藏语读音最有力的说明。如后加字 ག常带 h、g 半音，它组合

① 《格萨尔与岭》第 167—170 页。

② 1981 年在民族语言调查研究进修班的讲演。

之字，汉文译时就带“克”或“亥”“黑”半音，唐时译字有时带这半音或不读，这点可以从《吐蕃传》人名和地名中得到例证。如མི་ཉག唐时译作弭药，而今康藏语作木雅，显然不带半音，安多则带半音作“穆尼亥”或“穆尼克”；འབྲུག་པ古译布鲁克巴，今作“主巴”或“周巴”；གྲགས་པ卫藏读作扎思巴或扎巴，显然不带半音，而安多语则读作智后化，则带半音，如此等等。这些后加字和5个元音a、i、u、e、o及30个语基字母拼出之字的音读，还有ར、ལ、ས三上加字组成字རྟ、ལྟ、སྟ、ལྟ等卫藏读法和安多语也常有歧异，古今读法也存在不同。如སྟག་སྒྲ唐译悉诺逻，སྟག་ལ唐时作素罗汗山，而安多语读前者为斗亥扎，后者为斗后拉；ཁྲི་གཟིགས唐时译作乞力徐，“力徐”之音来自前加字ག与语基ཟ字母组合之音变，今卫藏不读这音，安多语读音也有异；ཏ་ཟིག唐译作大食，安多则作“大食后”。类此者如རྒྱལ字唐译作“野”，宋译作嘉勒，但同一时期，唐人又把རྒྱལ་རོང译作嘉良，显系因地制宜，适应地方特点，显然不是固执地硬作为“迫使学习非母语的卫藏语”之音变。所以“岭”“朗”读音之有异，即由于此，安多语中后加字ང、ན两字母组成之字，音读互有交叉，皆源于此特点。

为了免除误会，再一次说清楚这一点：青康藏三大区方言各以地区特点形成的，并不存在吐蕃以政治压力迫使其他地区学习非母语的卫藏语之记载，也不存在由于吐蕃迫使学习非母语而后发生音变之公式。语言随着历史的进程而发生变化，这是社会发展的规律，各民族的语言发展无不遵循这个规律。上举唐时所译的卫藏人名地名读音的变化，以及现今康区有些地方方言读ཟ作ཚ，ཛ作ཟ，ཟ作ཙ等等，都是例证。请允许再举一个例子。明初就元朝官书《华夷译语》编就的《西番译语》①，采取藏汉对照，并附汉语拼成的读音，这本官书，作为明廷使臣往来卫藏各地时使用的双语字册，有很高的实用价值和权威性。其时，卫藏语中

① 《龙威丛书》第9函《荒外奇书》6种。

前加字、上下加字、后加字和又后加字的附加音非常具体而明显。如 ས་ཕྱོགས（地方），读作“萨削克思”，克为后加字 ག的半音，思为又后加字 ས的半音；མཆིན་པ（肝），读作“木称巴”，木为前加字 མ之半音；རྣམ་འགྱུར（模样），读作“儿难恩菊儿”，前一个儿为上加字 ར之附加音，恩为前加字 འ的附加半音；最后之儿字则系后加字 ར之半音；འབྲས（米），读作“恩卜刺思”，“恩”为前加字 འ的半音，“卜刺”为语基 བ与下加字 ར的合成音，带 ར字半音，而“思”则为后加字 ས的半音，……但是，现在这些字的读音，卫藏与安多则各不相同，而安多语，还保留着前加字与后加字组成之音读。为什么？这就是随社会的发展发生了读音的变化，还应该明确，元明时期，并不存在以卫藏语为主而迫使安多人学习“非母语”的事。

2. 若认为“岭”的音读安多语作“朗”是由于“迫使学习非母语”后之音变，则果洛方言足以否定这种假设。如上所述，果洛人自中康迁入该地，理应以康音读 གླིང为岭，同时，我们清楚地知道，现今果洛人并没有经过吐蕃迫使学习非母语卫藏语的历史阶段。然而，他们和安多区其他地方一样读“岭”作“朗”，这充分证明这是他们原来的方言。再如白龙江和洮河上游的原吐蕃驻军、官员和移民的后裔，又谁“迫使”他们放弃卫藏方言而向安多语融合，发生了音变呢！《安多政教史》在论述了安多南北各地有许多吐蕃驻军后裔后说：“他们的语言当中尚保留许多古代的藏语”，而华热藏人也于其方言中留有一些彭域的土语。这些事实，说明吐蕃时代卫藏语虽在驻安多区的统治集团中一度流行，但现实说明“终于淹没在广大安多区的方言中，只遗留下一些原来的个别土语，以显示在社会发展的洪流中语言融合的痕迹”，但这并不表明谁“迫使”了谁的强制行为。事物发展绝对不会有百分之百纯度，唃厮啰政权建立时，甘肃永靖之炳灵寺（བྱམས་པ་འབུམ་གླིང），当时宋人的译名仍是炳灵，而不称“奔木浪”，这也可以说是吐蕃时代的旧名吧（炳灵寺建于西秦时，说明这名称是当时羌人藏语的译音），还有西宁的译名 ཟི་གླིང。虽然这两条资料，近于孤证，但还可以用来作为安多语

发展融合的痕迹遗存。

3. 王先生认为吐蕃占领西宁起，到唃厮啰建国的 1027 年，在学习非母语藏语，完全藏语化时期，གླིང字读 གླང，似无可能，可能是其以后形成的，云云。然而，历史的记载，可不是这样。唃厮啰政权之下，其河南地区的部属有朗格占、朗阿克章，等等。朗阿克章还曾任宋朝河州蕃将，后因有功未赏，忿而引郭罗克部寇河州①。《长编》中还将朗阿克章多处记作阿克章。按藏族惯例，说明他是朗部落头目之一。这件事实给我们指明朗部落迩时在河州与郭罗克之间游牧，也说明今果洛及甘肃玛曲、碌曲一带之朗部落，早在迩时已活跃于政治舞台之上。郭罗克为果洛之另一译音，它迩时与朗部落联合进寇宋河州的这个资料，从侧面证明藏文记载朗部落曾居住在河曲一带之事，不无可信②。据此，可以相信，唃厮啰政权时代，安多语就是把 གླིང读作朗音的，这就是上述安多语中对藏文上下加字，后加字、再后加字、前加字等有不同拼读的特殊产物，并不存在“以后形成”的问题。岭、朗读音之不同，只是安多方言的许多特殊之一条，并不存在什么“迫使学习非母语藏语”，而且把它定在唃厮啰政权以后的长期历史中形成“完全藏语化”后始发生音变。对“岭”“朗”音变以及估计其形成的时间等等，不过是一厢情愿的假设而已。应该求是存真，名从主人。同时，又该怎样面对康藏二区如何把 གླིང读作“岭”称“冷”的问题？

（三）关于“欺南陵温篯逋”的解释，王先生主张是 ཁྲི་གླིང་བའི་བཙན་པོ，对此我的不同看法，已如上述。可惜王先生只纠缠于其中的“岭”“朗”之音读，而对我所提的其他各点，未作考虑。客观地分析对“欺南陵温篯逋”的解释，不过是对汉文译字音读之臆测。音读上的臆测，当然既要求其对音相近，还要考虑

① 《长编》卷 507，哲宗元符二年三月庚午条及卷 517，哲宗元符二年十月己未条等。

② 《安多政教史》第 7 章及吉隆·扎西嘉措等著《果洛族谱》。

藏译汉者使用者是蜀音或陇音，更要正视译者所处的时代。时移物换，唐宋以来，藏文译成汉字无法解释的难点不是没有！如藏文ཁྲི་རྗེ་སྲུམ，唐译作绮立心儿，而 མང་པོ་རྗེ则译作莽布支，同一 རྗེ 字，译字不同，汉文王尚书译作 གུང་ཞང་ནོ，གུང与王之对音，恐亦不无变化，等等。唃厮啰政权下之 ཉི་མ་བསྟན་འཛིན，宋时译作益麻当征，བསོད་ནམས་བསྟན་འཛིན，译作苏南党征，而《续资治通鉴》则又改译为尼玛丹津与索诺木丹津，显系讲蒙语者的佳作！同时欺南陵温籛逋也被改译为齐囊凌衮沁布，与王先生看法相左。希望于王先生者，ཁྲི字无论译作乞立或乞离即属可行，但绝对难以译作“欺南”之对音，བའི་字也同样难作“温”字的对音，同时，为了搞清这一争论，对《续资治通鉴》之改译以及藏族学者东端嘉措等提出的唃厮啰本名乃 ཁྲི་གནམ་ལྡེའུ་བཙན་པོ的说法，是否予以考虑，求一共识。

王先生为了证明其音变的观点，特提出西宁与北京的藏文译字，认为这是典型的例子。然而，我们的分歧，不在于是否存在音变，而在于是否有“迫使学习非母语藏语从而完成藏语化后，发生音变”的这个过程，以及如何正视安多语在藏文拼音中的特点，等等。据我浅陋的接触，新中国成立以前，无论藏族有名学者的著作，或旧政府公文中都把西宁写作 ཟི་ལིང，北京写作 པེ་ཅིང་，它被写成 ཟི་ལིན་和 པེ་ཅིན乃近三四十年来之变化，而非历史上之音变。古籍可以覆按，档案可以查阅。唐宋以来，རིན་ཆེན之被译作令真、领占，དེ་རིང被译作“的零”等等，千户藏译文 ཆེན་ཧུ、ཆིང་ཧུ，在藏文中并行不悖，其所以如此者，地区特点而已。所以精通藏梵音韵之学的松巴·益喜班觉和赞布四世丹增程勒于其《世界概论》《世界广论》中对地名的译名，也多样纷呈，前后不一，北京作 པྱུ་ཅིང། པེའ་ཅིང།，松山作 ཟུང་ཞན，松潘作 ཟུང་པན，将军作 ཅན་ཅུན，江南作 ཅན་ནན，四川作 ཟི་ཚོན，建昌作 ཀྱན་ཁྲིན，白莲教作 པེ་ལིང་ཇོའུ等等①。还有把驻京译作 ཀྲུའུ་ཅང者。又如

① 赞布：《世界广论》，第 197—198 页。

ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ，现今康音蜀译者作“汤吉勤巴”，而安多语陇音译者则作“谈接欠巴”，如此等等难以枚举。一句话，反映地区特殊音读而已。

（四）关于敦煌文献中发现“凌”译作གླིང（Ling）[①] 等，我的看法是：（1）敦煌在藏区被认为属于黎域[②]，它不在安多区之内，也不是藏区，是黎域的东缘，汉族地区。拿不是安多区的东西来肯定为广大安多区的东西，似乎不伦不类；（2）日人羽田亨认定汉藏对音的《千字文》为唐时产品，是吐蕃人“为了读汉文的便利而附记上去”的说法，是对的。罗常培认为：“原来是吐蕃人学汉语用的，大致可以断定他们所代表的是唐五代时，流行于西北的一部方音。”罗氏的看法，基本上可以肯定，但说是“流行于西北的一部方音”，则不免含混。西北区域广大，民族众多而杂居，是哪一个民族的何地方音？以之肯定为安多语，是否和原文“原来是吐蕃人学汉语用的”一语相抵触！（3）敦煌不是藏区，吐蕃人是占领者，占领者使用他们自己的语言文字，这何稀奇之有？从藏族敦煌文献等来看，吐蕃占领敦煌之后，派重臣和重兵，以之作为统治黎域和河西的重镇，作为传播藏族文化、藏传佛教及进行汉藏文化交流的中心，敦煌流行吐蕃的卫藏语，也是很自然的事。但是历史证明，它没有群众基础，当吐蕃王朝的统治被推翻后，吐蕃语的流传不再重要了。敦煌张维深功德碑上还可以看见汉藏合文，བོད作特番，吐谷浑作འ་ཞ，回纥作དྲུ་གུ，胡作སོག་པོ，但此后，吐蕃的影响则式微了。从王先生所举的上述这一例子，我们发现可能这就是他认为安多语是吐蕃以政治压力迫使学习非母语卫藏语而完全藏语化的根据。然而，以一个在汉人聚居区实行时间不太长的军事占领，接着又转成回纥、草头鞑靼等居住区的客语——卫藏语作为和它不相统属的纯藏区

① 《格萨尔与岭》，《藏学研究论丛》第1辑第171页。王文此处所引之藏文གླེང如果不是排印之误，则其所注的拉丁文转写错了。按照藏文应是Leng，而不是Ling。

② 根敦群丕：《白史》等。

安多语发生语音变化的依据，是否以偏概全，喧宾夺主！（4）敦煌文献的学术价值辉煌于世界，但是否即认为百分之百的正确而不容争议？举一例以明之。《敦煌古藏文历史文书》中收有公元699年噶尔·莽布支逃亡于唐时所唱的歌词："我的属官长上，是唐王三郎，逃亡者的故乡是大唐。"他的妻子的歌词中也有"唐王三郎"之语[①]。人所共知，"三郎"为唐玄宗李隆基的小名，拉萨《唐蕃会盟碑》东侧记叙会盟的藏文中也有"圣神赞普弃隶缩赞又与唐主三郎开元圣文显武皇[②]"之语。但是，我们查到噶氏家族叛蕃投唐之岁为公元699年，唐武后圣历二年，迩时，唐玄宗还是一个藩王府的王孙，不是唐朝皇帝，莽布支如何会能指名投他呢？显然，这是后来三郎皇帝的大名，在藏区有很深影响，莽布支在大唐做官时的附会。自然也反映了这首歌词之真实价值。请勿误会，在此指出这个记载，断然没有对敦煌文献有任何诋毁的意思，而只指明使用资料应有所抉择。

（五）互助土族读 གླིང 为岭的问题。互助位于安多区属之华热地段，此处土语中对 གླིང 的译音有所不同，无甚惊奇之处，上面已经阐明华热藏语的渊源。但是，也应该指明，青海土族，不是一支，土语并非"只此一家，别无分店"，请考虑民和土族和同仁土族语中是否也是这样，在此不拟浪费笔墨。

四、附带的话

（一）岭·格萨尔与格萨尔问题

王先生在其《格萨尔与岭》一文结尾时说："有人把格萨尔与岭·格萨尔分开，这是符合事实的意见。"[③] 是的，这是实际存在的事实，这事终于有了"符合事实"的结论了！当我于20世

① 《敦煌古藏文历史文书》，青海民族学院印本第73页。

② 《西藏地方是中国不可分割的一部分》第23页。

③ 《格萨尔与岭》，《藏学研究论丛》第1辑第177页。

纪50年代史诗研究开始之际提出这一建议时，人微言轻，并未受到考虑。又当我于1980年在《唃厮啰与岭·格萨尔》一文中再一次提出格萨尔为北方民族，不是藏族，岭·格萨尔为史诗的主人翁，他是藏族的民族英雄；历史上的格萨尔与史诗中的岭·格萨尔必须严格区别，应按藏文原文，以免造成混淆时，除了内蒙古的一些蒙古族同志予以肯定外，仍然没有引起重视。为什么这样说呢？这牵连着近几十年来史诗《岭·格萨尔王传》翻译、研究中自我作茧的麻烦。然而，事实终是遮掩不了的，也不会由于一个时期的风气而随之消失。若经王先生这样登高一呼，想这个争论，会得到研究、翻译者们认可！

（二）史诗分章本问题

我们非常赞赏当1957年史诗岭·格萨尔开始翻译时王先生和贵德艺人华甲合作，由华甲口授，王先生笔录，译出史诗贵德分章本的壮举；我们也看到青海文联印行署名王沂暖、华甲的那个资料本；也看到20世纪80年代，王先生又重新修订发行的正式本子；同时更赞赏王先生对贵德分章本不断介绍的文章，使史诗的研究工作增大了视野，开拓了新天地。为了充实对史诗分章本的研究，于此提供一些线索。作为对史诗分章本而印成内部资料者，还有流传于甘孜、玉树等地的本子，早已在50年代末译出，由青海省民研会以内部资料印行，题名为《英雄诞生》之二、之三（即一个流传本之上下册）、之四（玉树本）、之五（甘孜本），后两种我翻译时，还写有《译后记》。这几种分章本，由于题名不同，所以长久以来，没有当作分章本看待。最近看到《中国藏学》1990年2期上刊有王先生的《藏族史诗〈格萨尔〉的部数与行数》一文，结尾语有："希望在不太远的将来，作第四次统计，如能达到比较全的数字，那是如天之福了"云，谨以这个资料献于王先生。

（原载《格萨尔研究集刊》第5辑，民族出版社，2001年，第190—207页）

《格萨尔》史诗中霍尔的方位

一、藏史上最早出现的霍尔

霍尔在藏史上最早出现在南日松赞时，《德乌教法史》(252)中有南日松赞征服了 དྲུ་གུ、གྲུ་གུ、ཧོར，《贤者喜筵》有 རྒྱ་ནག་ཡུལ་ནས་རྩིས་དང་དཔྱད་བླངས།མཐའ་ཡི་རྒྱ་དང་གྲུ་གུ་འོག་ཏུ་བཏུལ།之说。

《藏汉大辞典》中把 གྲུ་གུ译作吐谷浑，དྲུ་གུ译作突厥。至于ཧོར则不同时代指北方不同的民族。按南日时的社会发展，则泛指北方民族，有可能系指西突厥中某支。至于吐谷浑，在《贤者喜筵》及敦煌文献指为吐谷浑者，但也指其所活动的地区，至于对象，则专指吐谷浑。

二、敦煌文献中 གྲུ་གུ与 དྲུ་གུ

王尧译敦煌编年纪中，དྲུ་གུ作突厥。据敦煌遗书《藏汉对照字汇》以 དྲུར་གྱིས称突厥施，以 ཧོར称回纥，又在 P.2762 手卷中

以 དྲུ་གུ称回纥。དྲུ་གུ一词则在编年史中多处作突厥。看来对于 ཧོར 及 དྲུ་གུ作回纥或突厥，以 ཟུ་གུ和 འ་ཞ作吐谷浑，并不绝对而一成不变。

王尧辑编年纪：27 及至鼠年(唐高宗仪凤元年，丙子，公元 676 年)……伦赞聂领兵突厥，董卜乞力学收复高昌，是为一年。

日人森安孝夫在《吐蕃在中亚的活动》中，对同一事件，汉藏合文引用：

བྱི་བའི་ལོ་ལ་བབ་སྟེ　དགུན　བློན་པོ་བཙན་སྙས་ཟུ་གུ་ཡུལ་དུ་དྲང་སྟེ
及主鼠年　……冬……　伦赞聂引兵赴突厥，

ལྷམ་བུ་ཁྲི་བཏོགས་ཁྲོམ་འཚལད་པར་ལོ་གཅིག
董卜亲自收冲木（或为哈密、高昌）是为一年。

以上两位，引译同一段藏文编年纪。但各不相同，而且各有错误。

王氏错误：①把 ཟུ་གུ译为突厥；②把乞力学与董卜联系在一起，作为人名；③收复一词失误，因此地本不是属于吐蕃，何收复之有；④藏文 ཁྲི་བཏོགས་ཁྲོམ是吐蕃在青海湖所置的军镇。青海湖藏文作 ཁྲི་བཏོགས་མཚོ་或 ཁྲི་བཏོགས་རྒྱལ་མོ་མཚོ。它是地名不是人名。董卜是赞聂的名字，见于藏史多处。因此王氏此处以吐蕃青海湖军镇误作赞聂名，是一失误。他在这几年曾声明他把 ཁྲོམ译作高昌，似不大妥，但这仅仅以 ཁྲོམ而言，似无大问题。苯教史中有 ཁྲོམ་གི་སར་རྒྱལ་བོ之说(即四方四王说)但他把 ཁྲི་བཏོགས作为人名则不妥。

日人森安孝夫的译文把 ཁྲི་བཏོགས回避了没有译，只把 ཁྲོམ音译作冲木（ཁྲོམ在各地有），这是不可解之处。

他们二人共同失误之处在于把 ཟུ་གུ当作突厥，而未作吐谷浑。ཟུ་གུ与 དྲུ་གུ混淆。

森安孝夫认为赞聂赴突厥，与进军突厥国有关，他据《新唐书西域传》疏勒条载，“仪凤时，吐蕃破其国”，就是这事，然而疏勒和高昌相距千多里，中间还有安西（龟兹）重镇，如何安西没有战争，而即到今天的吐鲁番或哈密，岂非妄谈！《旧唐书》有仪凤二年（677 年）突厥十姓可汗阿史那都支等诱诸蕃落联合

吐蕃，以动安西，但被唐军俘虏。此后数年，唐军与吐蕃军在安西四镇常有军事行动。此处他们把 676 年发生的事和 677 年联在一起，而忽视了赞聂引兵出动的时间为 676 年的冬天，如何能于短时间内，远达数千里，收冲木镇呢？

我认为赞聂之赴 དྲུ་གུ，乃是赴吐谷浑境，所以才能在青海湖地区设置了赤雪冲（军镇）。请看唐史的记载。

《通鉴》载：公元 675 年吐蕃遣使来谈和，且请与吐谷浑复修邻好，上不许。

公元 676 年，即仪凤元年，唐廷准备动员大军，以讨吐蕃。秋八月，吐蕃寇叠州。

677 年，八月命刘仁轨镇洮河军（驻鄯州城），十二月唐大发兵讨吐蕃。

678 年，即仪凤三年，正月唐以李敬玄代刘仁轨，大发兵，七月李敬玄战于龙支，小胜。九月李敬玄的 18 万大军与钦陵战于青海湖东，大败。赖黑齿常之率兵击败吐蕃前军跋地设，李敬玄只得撤回鄯州。

我们看到钦陵大败唐军时，有原吐谷浑大臣素和贵在军中，而唐将黑齿常之于 680 年击败赞婆于良非川时，素和贵即在赞婆军中。而公元 681 年（开耀元年）黑齿常之又败赞婆于良非川，良非川似即在今海晏冈察地段。素和贵为吐谷浑亲吐蕃派，他对于吐蕃合并吐谷浑有一定功劳。此次来海北与吐蕃设赤雪（ཁྲི་བཙོས）冲（ཁྲོམ）不无关系。

我们再看看新疆南部突厥战事。当唐军与吐蕃军大战于青海湖上，唐军大败时，新疆安西四镇唐军裴行俭击败反唐突厥军，俘虏首叛分子阿史那都支，吐蕃方面并没有任何活动。看来，日人森安孝夫所说的一些军事行动，不过是把此后几年的活动挪在前面叙述，颠倒了时间关系而已。

因此我认为从吐蕃编年史上 676、677、678、679、680 等数年中及相应的《通鉴》中对南疆及青海战事记载，说明 676 年之 དྲུ་གུ 乃吐谷浑而非新疆的突厥。

三、分布在甘州以南之回纥

公元840年回纥被黠戛斯所破，其西奔吐蕃的一支，被吐蕃处于甘州一带，在祁连山南北游牧。843年，其在沙州的一部，曾与当地的吐蕃、汉族于843年在敦煌德噶玉园 དེ་ག་གཡུ་ཚལ举行过会盟。吐蕃王国内讧后，回纥在河西拥有一部势力，后占据甘州称可汗。藏文《安多政教史》载：10世纪海北占据青海湖一带的野蛮人，每年勒令藏族头目 ཀེ་ཁོད་རྒྱ向其交纳赋税及男女孩童10名作差役。མཚོ་སྔོན་དེབ་ཐེར་ཟ་འོག་རིམ་མ中也有此记载。称此野蛮人即回纥 ཧོར。史诗《霍岭大战》中总管王所唱的歌中，历数ཧོར向岭方要人差（男女各十名）、蕨麻差、竹差、牛羊差、马差、酥油食物差，不堪忍受，所以反抗。从汉藏文记载的蛛丝马迹中，都说明甘州 ཧོར于10世纪占领过海北，史诗中的 ཧོར有可能即甘州回纥。朱固寺神山直噶尔神山外面的大门乃是格萨尔所埋的伏藏（གཏེར）云。

四、海北 ཧོར的移动

唃厮啰政权时，河湟有一部分回纥人归其统治，到宋朝进攻河湟时，他们帮了宋军大忙，1100年（宋元符三年）宋军第一次撤出河湟时，回纥部落万余口，不肯留青唐，随军撤至湟州，这是甘州回纥最后见于记载者，其后的行动则不详。有可能与青海民和的“官亭土族”、临夏市的积石土族、东乡族有关，确否待考。

ཧོར称汉帝为舅，回纥亦称为舅。

（未曾刊发）

一

藏族的天葬与所谓“戴天头”

天葬是流行于藏族、门巴族、珞巴族、夏尔巴人与僜人等地区的一种丧葬仪式。一般认为它是佛教传入藏族地区之后兴起来的一种风俗，也有人认为它是藏族原有的风俗，只是在佛教传入之后镀了一层佛教的金。本文试图研讨这个问题，求博雅同志们指正。

在藏族的历史文书上，对于天葬，没有明确的记述，相反，它还记载着一些不同的丧葬仪式。古代的藏族，受苯教——藏族固有的原始巫教之影响，认为人到了生命终结之时（一般指传说中的统治阶级），从天上会降下来一条天梯，人攀援这条天梯而上，即可进入神境（天国），脱离人间世。这种记载，说明古代的藏族，认为有一条可以走向天庭的道路，人们能肉身去到那个境界，在这种观念下，当然不会有什么丧葬的仪式存在。但是，我们很清楚，这种说法，只是苯教的虚幻说教，虽然这种说教，在藏族民间传说中，仍有所反映，如在《岭·格萨尔王传奇》中，岭·格萨尔王的对手，如门域、祝古等国的国王都于被战败后想走这条道路，而终于掉在地上摜死，成为嘲笑的话柄。事实上，藏族在这传说时期（约纪元前），就是实行当前称为天葬仪式的，虽然它的细节不甚明了，只留下这条上天梯的传说。但根据历史

记载，我们仍可以看到在传说时期，藏族已实行着土葬（约在公元以后）[①]。

如同一切原始人一样，古代藏族人们认为人体上有一种可以与肉体分离的独特东西——灵魂，而灵魂则于人死之后，即离开肉体而继续活动，到另一个世界中（天上与地下），去从事与人间世相同的生活，于是兴起了灵魂不灭的观念与埋葬亡人的仪式，而这种仪式则是伴随着宗教的仪轨。在新石器时代的文化遗存中，被埋葬的男女都随葬着生前使用过的一些生产工具与生活用具，其目的在于让亡者在另一个世界里仍然使用这些东西。我们看到在西藏昌都发掘的卡若文化与在青海湟中等地挖掘的卡约文化，都有这种形式，这就是藏区原始人——土著人的灵魂不灭宗教观念的一种反映。

人们认为藏族在历史的长河中受苯教（青海藏区读作温布教）与佛教之影响极深，而苯教则为藏区土著宗教。西藏（雅隆地区）的传说时期的先民，不但有于死前攀援天梯上天堂的描写，也有于人死后埋于土中，坟墓为四方形的遗存，这都是苯教的宗教仪轨，而且为了执行这种埋葬仪轨，还有到西藏以西的地区，请外地的苯教师执行葬仪的说法。[②] 但是，这些情况及在西藏的四方形墓葬与在西康丹巴、新龙、雅江等县发现的方型墓[③]，都属于传说中藏王及奴隶主们，而广大群众的葬仪如何，迄今除新石器时代卡若文化遗存外，还没有可靠的记载。

在青海藏区，情况则与西藏不尽相同，在此，我们必须弄清藏族族源问题。藏族族源有北来说、南来说及土著说之分。除南来说荒诞无稽外，北来说与土著说，都各言之成理，各有所据，但都有片面性。土著说认为吐蕃即藏族，把其他地区的部族排除于藏族族源之列，这是卫藏中心论的必然逻辑。北来说把羌人当作藏族的先民，认为吐蕃即是羌之南下者，把土著的先民，排斥

① 藏文《西藏王臣记》《西藏王统记》《敦煌藏文历史文书》等。

② 上引各书（藏文版）。

③ 韦刚：《藏族族源探索》，《西藏研究》1982 年第 2 期。

在藏族之外。其实这一问题，古代藏族，早已解决，他们提出蕃与大蕃（bod dang bod chen po）的界说，来解释藏族地域与民族成分。蕃即土著，起源于雅隆地区的吐蕃，而大蕃即被融合于吐蕃大熔炉中的诸羌等，因此，在整个藏族融合过程中[①]，各地被融合者的习俗都不可避免地被带入新的实体之中。青海藏区（与甘肃及四川部分地区被称为安多区）原系诸羌活动区域，其后一度又受鲜卑吐谷浑的统治，最后则融合于吐蕃之中，这就是安多藏区的习俗、语言发音在某些地方，异于卫藏的根源所在。青海诸羌的葬仪如何？不完全明了，如青海文物考古队于 1982 年在青海都兰地区挖掘了一批古墓，墓为四方形，内有藏文木简，这些文物还没有辨认出来，确定它的时代与主人，但我们可以毫无疑问地确定它是属于有了藏文这个语言工具以后时代的遗迹。有人怀疑这是吐谷浑人的墓葬，若确为吐谷浑人的墓葬，则应是吐谷浑被并入吐蕃之后的它的统治阶级之墓，是受汉藏两种文化影响的吐谷浑人，我们从历史上知道吐谷浑是受汉文化较深的少数民族。有人以为古代汉文文献记载有“羌氐之虏也，不忧其系垒也，而忧其不焚也。”“氐、羌之俗，死则焚其尸。”[②] 同时，过去在洮河流域寺洼文化遗存中曾挖掘出火葬的墓，因此，认为氐、羌融合于藏族后，火葬的风俗，也会带到藏族中去，成为整个藏族的一种丧葬形式。但是，必须明白，现在藏族的火葬，乃是受佛教影响下的一种葬仪，与古代氐、羌的火葬，其形式与内容，毫无共同之处，因而也谈不上有任何继承关系。青海卡约文化的羌人是举行土葬的，而且按阶级的不同有仰身葬与俯身葬，屈肢葬等葬式，也有棺葬，他们对于土葬的看法，不同现在某些藏区对土葬的看法。

当前，在藏族地区，一般举行的葬仪有塔葬、火葬、天葬、土葬与水葬等 5 种。从这些葬仪我们明显地看出藏区中阶级斗争

---

① 木格三丹：《达波人的源流》，《章恰尔》（藏文）1981 年第 2 期。

② 《荀子·大略篇》。

与阶级压迫之残酷及宗教斗争之激烈。如上所述，在藏区的传说中所谓临死前攀援天梯上天，地上不见其尸的实质，就是原始的"亲死不葬，弃之于野"的风俗的继续，只不过附丽着苯教教义的虚幻外衣，它基本上就是现在的天葬。但是，随着社会向前发展，阶级压迫，在葬仪上也表现得非常分明。传说时期的西藏雅隆王室，于天葬之后，兴起了土葬之俗（棺葬，甚至用了铜棺）。藏族历史上，把这种从天葬到土葬的改变，归之于权臣背叛，天梯被砍断，藏王直贡赞普被杀死后弃尸于年曲河中，后由其子打捞出来埋于地下。此后由于天梯被砍断，乃改而兴起土葬。有文字之后的史书，明确地记载此后传说时代王室之墓所在地。[①] 这说明了什么呢？它表明这时藏区社会的发展已进入了一个新阶段，生产发达，会制造铜器等，政治上也表现了较强的团结组织能力，王室已有力量能削平权臣的叛乱。正因为如此，复兴的雅隆王室不再实行天葬，改而死后埋于地下，封土立墓，以表明它地位崇高。但被统治的群众则没有这种享受，这一点我们从藏族早期历史上还没有发现过此后群众也可以棺葬立墓的记载一事得到证明，这就表明当时土葬只是王室奴隶主们的特权，是阶级等级森严的标志。至于吐蕃时代的王陵，按传记说法，还有地下宫殿，这明显是受了汉族文化的影响。在吐蕃王国时代，佛苯两教进行过较长时期激烈斗争，佛教虽一度被灭，但苯教也没有恢复声势，此后，终于受佛教压制、排斥而退居于不足轻重的地位。代表佛教意识形态的种种说法，就逐渐成为藏区的风俗，它反映在葬仪上，就按佛教教义，兴起了塔葬与火葬等阶级等级更加森严的仪式，而苯教则于新形势下，也不得不把他们的最高形式的葬仪——攀援天梯上天堂的可笑神话收拾起来，接受佛教的仪轨，也以塔葬与火葬为最高仪式，凌驾于原有的天葬之上。

塔葬与火葬既是佛教仪轨，更是阶级压迫阶级的手段之一。够得上塔葬的是那些高级活佛及极个别的大封建农奴主（他必须

① 藏史《西藏王统记》《贤者喜筵》。

以喇嘛身份出现），火葬则限于上层喇嘛及高一级的农奴主。旧时，在等级森严的藏区中，塔葬几乎归高级活佛与知名格西（学者）等专有，高级活佛死后，他的尸身，经过防腐处理，涂上香料，安放于塔中，称为"灵塔"，供养在佛殿之内。这种灵塔，又按等级不同有各种式样，外皮镶以金银及各种珍宝。此外，个别大喇嘛的尸体，经过防腐处理涂上香料后，不装入塔中，直接塑成肉身之像，供于殿中，受信徒的膜拜（如玉树称多县拉卜寺拉卜香根活佛）。一般大喇嘛，则于火葬后，将其骨灰，按佛教仪式，装入塔中供养，成为火葬塔。火葬在民族杂居或地域交错的地点，也有例外，如四川阿坝的少数地区，一般人也可以举行火葬；又如在青海同仁，与藏族关系密切的土族年土乎等部落，有先将尸体纳入棺中（棺的式样为桥式，因尸体被屈成蹲坐式故），经过宗教仪式，再进行火葬。

天葬原为苯教的葬仪，被佛教接受过去，成为佛教的仪式，现在藏区普遍采用这种形式的葬仪。什么是天葬呢？这就是当病人死亡后，把他的尸体请司天葬的专业人员等送到天葬台（或山场尸场）去，脱去衣服，举行宗教的煨桑仪式后，让鹫鸟啄食尽净，故而称为天葬。天葬本是"亲死不葬，弃尸于野"的原始风俗，而又附丽苯教神话的一种葬仪，也是藏区地处高原，常年天寒地冻，土葬不易，以及缺乏棺葬的物质条件的必然产物。但被佛教接过去后，则成为佛教说教的方式之一。在佛教的观点下，认为天葬是"悲慧双修"，死者的灵魂最后获得了一种施舍功德，把已失去生命的躯体送给鹫鸟吃了去，是无私的一种"施舍"方式。他们认为躯体是地水风火空五大种的有机结合，天葬不过是还五大种于"空性"之中的手段而已，故而是慈悲与智慧的结合。但在一般人的思想上，则又向迷信前进了一大步，认为天葬是"天命观"的一种。他们认为人的尸体让鹫鸟吃了之后，遗失于高山顶上，它象征着死者灵魂得到"升天"机会。我们没有进一步了解过现在的苯教徒对天葬的解释，不过有一点与佛教徒不同，送殡时，佛教徒念佛经而苯教徒则念本经罢了。

天葬的仪式，各地不同，如拉萨等地区，有专设的天葬台，有司天葬的专业人员，称为“热夹巴”。这些人于选定送殡日期的天未明前，从死者的家中，用大床单之类的单子把尸体包起扛在背上，径直向天葬台走去。他们不得向后回顾，要一口气把尸体背到天葬台。若犯了这个忌禁，被迷信思想浸透了的人们，认为死者将得不到升天的机会，而要堕入恶趣（地狱、饿鬼和畜生）。拉萨一带，死者的家属不去送殡，只由亲友们前去。这些“热夹巴”们把屈肢尸体背到天葬台，经过煨桑等宗教仪式后，在一群群鹫鸟的环绕下，用钢刀将尸体剔骨、破腹、肢解成小块，并用石块把尸骨砸碎，一一丢给鹫鸟吃掉，最后还把天葬台上的血迹用炒面拌匀扫起，捏成团子，也让鹫鸟吃光。这些“热夹巴”们操刀挥石，进行肢解时，还不时唱歌或喊号子，送殡的亲友们，则频频向他们递点心，斟酥油茶，敬青稞炒面，慰劳他们。

安多一带藏区的天葬仪式，与拉萨等地迥然不同，它没有司天葬的专业人员。当病人停止呼吸以后，尸体尚保留有一些体温，还没有僵硬之际，由家属请会缚“梵绳”的人员（这需要有一些技术），把尸体屈起（裸体），双手合掌，如礼佛状，双膝曲于胸前，用专备的绳子捆绑起来，当尸体冰凉之后，尸骨僵硬，这种礼佛式的形状便固定下来。然后用长袍覆盖起来，安置在殡房（通常是一间房屋）中，前面用帷幔遮起，并设立祭台，放置酥油灯等等宗教物品。请喇嘛念经3—4日，喇嘛念经时，由于教派不同，诵持的经典及所用仪式都有所不同。当诵经灌顶时，时时将净瓶法水，浇于死者头顶。超荐亡人仪式，一般要举行七七，即49天。它是按佛教“中有”之说而针对进行的超荐仪式。至于高级喇嘛等人，其法事的规模，则按身份的不同而大不相同，这就是说，它保持着森严的等级制度。送殡日期，要经过占算，一般于清晨之时送殡。安多地区送殡仪式，与拉萨等地有别，应该说它是有礼节及人性味的，尤其是家属必须送殡，并不像拉萨等地那样匿而不见。而且也是庄严肃穆的，它不像拉萨等

地那样让“热夹巴”背起送去，而是首先准备有抬尸体的担架，并必须由直系亲属的晚辈们（子侄们）将死者尸体安放在担架之上，抬出村外，然后由亲友们轮流替换（通常送尸场山坡，在离村数公里或十数公里不等）。在安多，对这一点，极为重视，这是衡量这个家族成员人品高低的标准。在将尸体安放于担架之前，还有一番捆扎手续，因为尸体是屈体而趺坐的，与仰身挺腿的葬仪不同，当担架抬起后，死者胃中残余物，会晃动而发出“咕咕”之声，为避免这种刺耳之声，于临送殡前，原来捆梵绳者又搓起一股毛绳，将尸体喉头紧紧勒住，防止“咕咕”之声发出。当送殡担架到达尸场后，由亲人把尸体侧放在山坡上，首向北，面朝西，以象征往生西方。尸体的头下及身下用羊毛铺垫，然后用腰刀将梵绳挑断（不能用手解开），举行煨桑宗教仪式。这时，鹫鸟群集，尸体顷刻被啄光。当举行宗教仪式后，除留守人员外，亲友等都离开尸场。留守人员的职责是伺鹫鸟将肉啄食精光后，把骨头砸碎，让鹫鸟一并吞光。在一般情况下，尸体会被立刻啄光，但也有个别尸体，存放数天，鹫鸟仍不肯吃的事，若遇此事，则举行“呼鸟”的法事，同时也就有种种议论发生。如鹫鸟还不前来啄食时，则由留守人员肢解尸体（此等事极少发生），掷给鹫鸟啄食，总之要其啄食完尽，才算结束。送殡用的担架，覆盖死者的衣服等，则都扔于山涧之中，不能拿回家中。这是安多藏区举行天葬的一般仪式。据说在果洛的某些地区，也有采用当场肢解尸体方式的，但也不像拉萨等地那种样子，这不过是个别地区的习俗而已。

关于土葬，在藏区有不同的说法，它充分表明藏区社会发展的阶段与佛教掌握藏区人们思想的深度与广度。在吐蕃王国时代，土葬是王室采用的认为高贵的葬仪，这也是苯教的原有习俗，它与佛教在其前弘期（7 世纪至 9 世纪）中所处的地位相适应。因为在这一阶段中佛苯两教斗争虽剧烈，但当时社会上苯教的意识形态比较占优势，到了 11 世纪后弘期开始，佛教与各地封建割据势力逐步结合，形成政教合一的统治形式，苯教势力大

衰，反映佛教的意识形态，深入人心。反映在葬仪上，原有的土葬形式，从高贵的地位上掉了下来，成为最卑贱者专有的葬仪，成为对被统治被压迫群众中麻风、天花等病的死者以及打杀凶死和不明病因而暴死者的葬仪，而且成为被强制执行的习俗。封建农奴主阶级们认为这些人的死是罪恶的报应，送去天葬将亵渎神灵，甚至有些地区还迷信地认为土葬者永远得不到转世云云。土葬者没有棺木等，挖坑一埋了事，不会有封土立墓资格。我曾在玉树杂多澜沧江江源处，看见过举行法事痕迹的土葬处，但若不是被人指出，难以看得出这是土葬之处。土葬在阶级压迫越残酷的地方，受到的卑视越严酷，相反，在青康一些汉藏毗连地区，由于历史上藏汉文化交流程度较高，交接面广，因而对于土葬，则又不是那样认识，并不那样忌讳，葬后也封土立墓，但等级的界限仍很明显，如阿坝一些地区还规定，只有富有者才可以装入棺材，甚至有轿或棺，尸坐其中；若穷人死后，要将尸体屈起，装入小箱内，若尸体僵硬时，甚至将死者骨头敲碎，或捆成团入殓[①]。土葬还受天时限制，多用于夏秋季节，冬春季节天寒地冻，举行者就比较少。

安多藏族地区的天葬与土葬，基本上是屈肢葬，从考古挖掘的资料来看，古代生活在这个地区的戎人和羌人都有这种葬式，从齐家文化到卡约文化都有它的痕迹[②]，这种屈肢葬与现今藏族实行的屈肢合掌葬有无联系，难以立即作出结论，因为“合掌”是佛教的习俗，但从这两种屈肢葬式在这个地区古今实行的这一事实来看，更给我们对藏族族源问题的探讨一种新的启示，本文不属于讨论藏族族源问题，容当另作探索。

水葬也被视为下等葬仪，凡乞丐、赤贫者及传染病患者死后，都举行水葬。但也不都是如此，常因地制宜，若地区内有大江大河者水葬也成为一般的葬式，如青海的尖扎，西藏的林芝、

---

① 《藏族简史》下编 86 页。

② 俞伟越：《古代“两戎”和“羌”、“胡”文化归属问题的探讨》，见青海考古学会会刊。

墨脱、察隅、措那等处。

从上述这些情况来看，葬式在藏区被运用为阶级压迫阶级的一种手段，对劳动群众来说，被注定那种葬仪就得遵行这种葬仪，不得违背。而对于统治阶级成员，虽明明凶死，也不会被去土葬，相反还会加以种种好听的解释。至于对死者举行的宗教仪式，更明显地暴露阶级压迫与阶级剥削的实质。每当高级喇嘛及大封建头人死而营造灵塔与火葬塔及做超荐的宗教仪式时，则又成为他们敛财的机会，以布施、摊款方式，穷凶极恶剥削群众，成为劳苦群众的一场大灾难。关于藏区葬仪，我们就叙述这些，下面顺便谈一下所谓“戴天头”问题。

近来，在报刊上谈少数民族风俗时，不时出现藏族“戴天头”的谈论，这是一种侮辱性的描述，是最易引起包括藏族在内的少数民族的反感的莫名其妙的好奇行为！据我们所了解，在旧社会，藏区根本没有那些无聊文人所写的那种戴天头而放荡不羁的习俗。这种说法与清朝某一位亲王所作的“七笔勾”一样令人作呕。“七笔勾”在旧社会曾受严厉的责难与批判。[①] 但遗憾的是现在“戴天头”这种谰言竟出现在我们的报刊上，真令人大惑不解。这些“探险家”们真有挖“宝矿”的本领，妙笔生花，乱写一通，难道现今写文章的这些人的认识水平，竟然在旧社会中批判“七笔勾”的那些资产阶级文人之下吗？无乃咄咄怪事！

所谓“戴天头”者，起码是不明藏区风俗的乱谈。藏区姑娘在幼年时，所梳发饰是一种朴素的童式，称为“次热”。当她年届15岁时，认为已进入成年阶段，于是为她举行一种戴首饰（称为“坚帕”）的仪式，改变发式，并戴首饰，这与汉族姑娘举行及笄仪式一样，如何能称之为“戴天头”？不但女孩，男孩也有这种仪式，不过年龄幼小而已。安多藏区的藏族，过去受清朝剃发令的束缚，必须留上辫子，因此，小孩1—3岁，剃掉胎发（3岁以前不剃头），留一发辫，并带饰物。这种仪式，接近于汉

① 见《新亚细亚月刊》及《康导月刊》。

族的冠礼。若玉树等地，则仍如原来那样，满头留发，不剃头发留辫。至于西藏贵族阶级的孩子们，则子年届十五之时，也有举行冠礼的仪式，但这是剥削阶级的习俗，与广大劳动人民无关，我们不去管它了。

所谓“戴天头”后，性生活可以自由云云，其意以为这是法定的成规，更是胡扯。性生活严肃与否，与“戴天头”何干？而且一个人的生活作风，更与民族无关。牧区社交比较“严男女之防”的汉族是自由一些，但这并不等于性生活就自由，生活作风不严肃者，何地无之？何时无之？奇怪的是对本乡本土的视而不见，对少数民族的则指手画脚，正好表明这些人存心不纯而已。我们于叙述藏区天葬之余，顺便对所谓“戴天头”，谈上这么几句，料会引起人们的正确反响，从而廓清这种“奇谈怪论”的恶劣影响！

（原载《青海地方史志研究》创刊号）

藏文新生体字模的创制纪略

古老的藏文，究竟何时有了雕版印刷，众说不一，无从考稽。根据现有文字记载，藏文最早的雕版印刷，始于明代永乐九年（1411），这就是史称的南京版藏文大藏经甘珠尔部，至万历二十二年（1594），在北京又补刻了藏文大藏经丹珠尔部。从此，藏文的佛教典籍总汇、藏族文化的大百科全书，在明王朝的关怀主持下，首先在内地雕版印刷，然后才运往藏区的。我们从藏文《安多政教史》和汉文《明实录》中可以看到，被明廷征召从事这项巨大工程的缮写藏文的人是河州、洮州、岷州的藏族僧人，竣工之后，他们受到了明王朝的奖励。当时明廷雕版印刷的藏文大藏经，分赐给藏区各寺院供诵，虽然这是统治阶级的政治艺术，但对促进藏汉文化的交流起了推进作用。自此以后，藏文的雕版印刷在北京继续进行，并在大部分藏区也先后兴起，而所刻印的东西，不仅限于宗教典籍和神佛图像，而且也大量地刻印文学、艺术和科技方面的书籍，但这些都属于木刻。

19 世纪末，外国教会为了向我国藏区传教，他们将新旧约圣经译为藏文，用现代印刷工艺，大量印刷赠送给藏族人士，这就是用铅字印刷藏文的开始。但是，他们当时所刻制的藏文铅字，字体比较精美，而设计陈旧，并未突破藏文字体写法的局

限。如藏文的元音ˇ和元音ˋ两字，即另行单独刻铸，并不和字母本身连在一起，这在排字、拼版时，必须分别配合加拼，给制版工序带来许多困难。而且在印刷时，如在装版过程中偶有触动，这些另配的元音常常移动位置，而形成字母和元音分开而不相连结，这就出现了张冠李戴的错误，给校者和读者增加了不应有的困难。如日本大正十三年所印的藏文大藏经目录，印刷质量虽然精美，但在很多地方常有元音ˇ移位的现象。20世纪30年代初，国内虽有了藏文铜模，但字体拙劣，质量又差；字体字号不全，铸造又无一定规格，高低不平，排版、印刷都不方便。如当时南京原蒙藏委员会的《蒙藏月报》、原教育部的《藏语课本》《西康民国日报》都有这种缺陷。

1949年全国解放后，由于党和政府对少数民族文化教育事业的重视，新的藏文字模在北京出现，当时因技术条件的限制，设计、制作均无多大改进，字体字号虽有所增加，但字体单一，仍很拙笨；铅坯高低不一，带有元音ˇ的字，必须在排字、拼版时两旁加补空铅，增加了很多麻烦和工时。尤其分开词字的˙及句号|，都是单独铸就，单片排挤，更增加了排拼工序的时间，加上字体的粗放，当然影响印刷品的质量。如当时印刷的《新民主主义论》（藏文版）都存在上述情况，这也是技术条件的所限，不足为怪。

1952年，青海新生印刷厂成立后，青海就成了藏文翻译、印刷藏文文件和书报刊物的中心地区之一。当时青海新生印刷厂生产任务重，设备简陋，如藏文铜模根本无处购置。在这种情况下，我们仍然采取翻模的土办法，进行排字、拼版，急于应付生产。根据上述困难情况，便启迪了从事藏文工作者的创造精神，在该厂“自力更生，艰苦奋斗”的倡导下，集思广益，群策群力，自己刻制铅坯，并向上海华丰厂联系加工铜模。当时刻制的字坯，虽然能解决一些困难，但没有刻字技工，更无汉藏文熟谙的刻字技工。于是，一方面四处寻找刻字工，另一方面动员懂藏文的人努力去学，最后也找到了汉藏文熟谙、刻字技术较好的刻

字工，从而解决了自行刻制字坯的技术困难。然而铅坯体积有其固定的规格，是以千分卡计量的，而藏文字母的书写，又有它的独特性，两者之间的根本矛盾是很难解决的。自 19 世纪晚期有藏文字模以来，一直未能寻求出一个既不妨碍藏文原字形的美观，而又能以简易的工艺方案进行施工。尤其社会的需求和印刷事业的发展，进一步研制藏文字模是刻不容缓的工作。

从 1952 年开始，青海新生印刷厂将这一艰巨的任务交由藏文名翻译家杨质夫和排版技工渭建中、刻铸技工李常盛、刻字技工瞿守一等爱好藏文的人，反复研究，精心设计；边设计、边刻制；失败了，从头来；不灰心，也不气馁，终于设计了一套刻制藏文正楷体字模的如下方案：

一、定字号：根据藏文字形体长的特点，以汉文 3 号字的 1/2 铅坯，作为藏文正楷字模的基础刻坯，刻出的字模称为 3 号字，亦称 3×6 号，大于此者称 2×5 号、1×4 号……，小于此者称为 4×7 号、5×8 号……

二、定刻法：1. 刻坯上所有的字母大小尽量求得一致，杜绝过去大小不一的弊病。2. 规定字母必须刻在铅坯正中，上下左右，各留出适当的空间，作为刻制复杂字的回旋余地。3. 利用刻坯左右留出的余地，由刻字技工瞿守一凭其高妙的技术，刻出有关字母上的 ˇ 和 ৲ 元音，合元音与字母均刻在同一刻坯之上，以便废除过去把元音与字母分别单刻，于排拼时再行组合的弊端；或者把字母刻在特制的铅坯上，两旁伸出铅坯之外，排字时配加空铅的笨拙办法，这样，排字质量就有了保证。这种刻法制成的铜模，在铸字、排字、拼版中，既减少了不必要的麻烦，又能节约工时，提高工效。这在藏文字模制作上确是一个突破性的发展。4. 按藏文的组织法，反复筛选出一定数量的字母，尤其在后缀字母上加刻带分字点 ˙ ，以简化手续，提高工效 30%左右。

三、定字体：我们把青海塔尔寺体、甘肃拉卜楞寺体、西康德格体、西藏拉萨体和国外新约体中，互相对比，精心筛选，定

出有自己特色而美观大方、又便于刻制的藏文楷体，当时定名为“新生体”。

四、定模数：过去翻模时，究竟需要多少字模，没有精确的规定，国外及北京使用的有多少，也无从得知。当时我们根据藏文组织法，定出了500多个字母作为制作铜模的数字。

经过大家不懈的努力，至1954年这副新颖、方便、美观、大方，而且规格一致的藏文字模，终于由上海华丰厂铸成铜模。当以新生体藏文字模印出美观、新颖的成品时，大家都深感欣慰，为发展和传播藏族文化做出了一点贡献。

藏文3号字模的刻制成功，对新生印刷厂提出了更高的要求：必须进一步增加字体、字号，以适应和满足印刷品的更高需求；必须进一步探索提高工效、节约工时的路子。也就是说，如何向全国敞开供应各体藏文铜模的大门，这就成了我们的一项重要的政治任务。

经过我们继续研讨，除了3号正楷，补齐1—7号及初号等各号字模外，另外还刻制黑体、行书、长体等，以丰富藏文印刷品的多样化。同时，我们利用藏文特点，创制连串字模，除藏文的一般介词外，还刻制一些常用的连串名词。如国家、政府、共产党、社会主义等等。这种连串字最少是两个铅坯，多在3—4个连铸在一起；笔者当时还提出刻制句号| 和空铅连串在一起的排法，这些有效的技术改革，大大提高了排字工时，提高了工效。

1955年经上级批准，青海新生印刷厂成立了制模组，为全国各地民族印刷厂、报社加工各体藏文铜模。自此以后，我们研制的新生体各种藏文字体字号铜模在甘肃、四川、西藏、北京等地，一时各地民族印刷厂以及《西藏日报》藏文版、《青海藏文报》《甘孜藏文报》等等，都广泛使用我们新生体的各种藏文字模：有的单位还直接向青海新生印刷厂购买各体藏文铅字，一时应接不暇，一时脱销，新生体各种藏文字模，就成为全国藏文书刊报纸使用的唯一字体。当时人们还夸张地评说：“新生体藏文

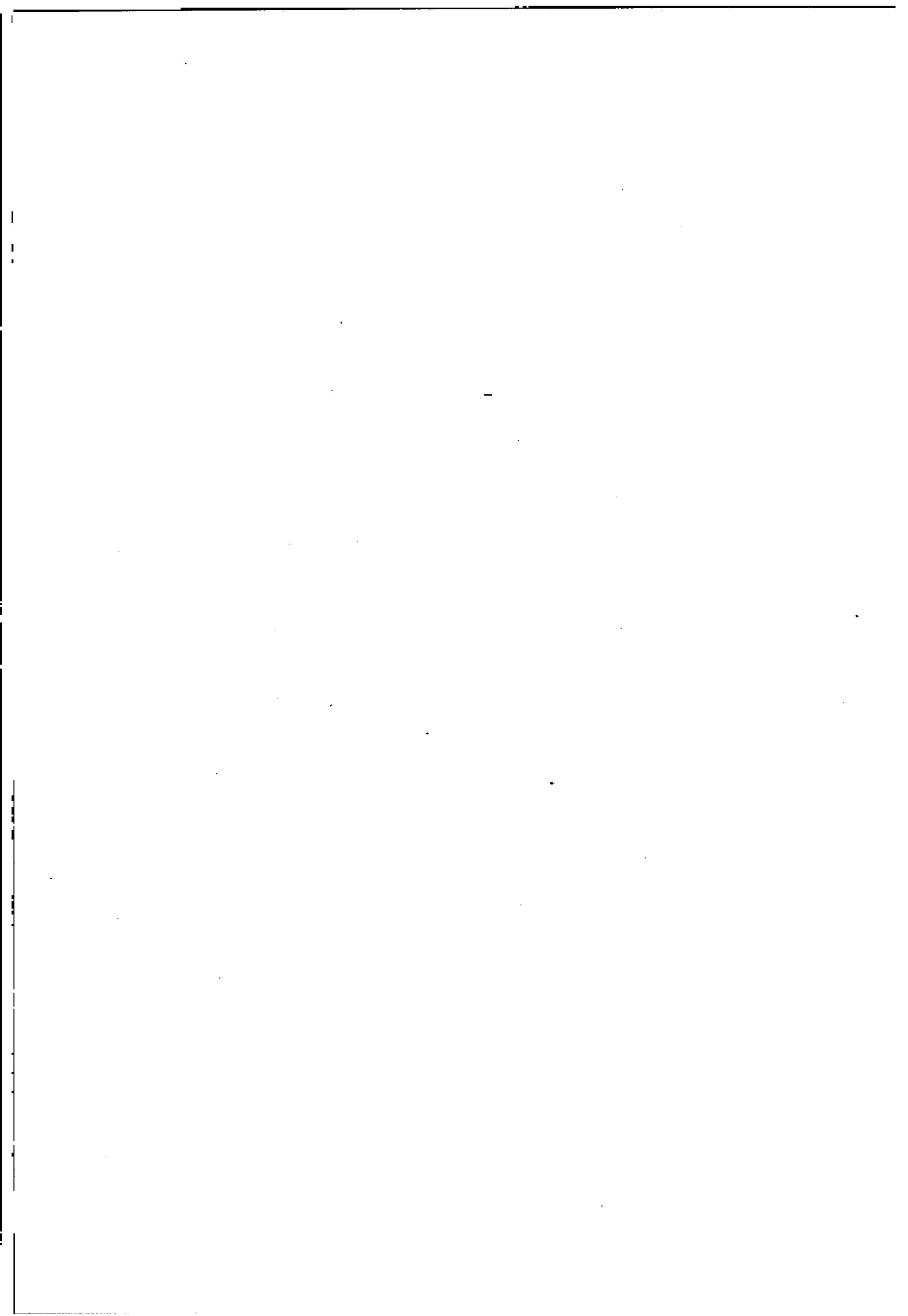
字模已独霸着藏文印刷行业！”

但是，经过“文革”十年浩劫，青海新生印刷厂已不复存在，新生体藏文铜模制造也成了历史名词。然而新生体各种藏文字模，仍然保持着它特有的型体风貌；它的带 ' 字母、连串字、带| 、带元音 ˇ 等刻制方法，已成为这一行业的操作规程。特别是我们创制的特号长体，迄今仍然独步在藏文印刷行业，深得藏族人民所喜爱。

（原载《青海文史资料选辑》第 17 辑，青海政协文史资料研究委员会编，1988 年，第 155—159 页）

下　编

译后记及其他



《岭·格萨尔王传》译后记辑要

前　言

20世纪50年代末60年代初，余在青海新生印刷厂劳改时曾翻译藏族史诗《岭·格萨尔王传》19部24册，并校订20余册。每当译完一部，即就资料来源、版本异同、翻译经过，暨一些问题提出说明或辨析，作为《译后记》，于各该部以内部资料印行时，即附印于其后，供此后整理时之参改。当时身在囹圄，工具书籍奇缺，藏文原本又多地区方言，求教无门，就正乏术，所历艰辛，难以言宣。

十年浩劫中，史诗《岭·格萨尔王传》被视为毒草，余所译及修订之内部资料本40余部册及其他整理本、研究期刊等共计74册部，皆被付之一炬，历年收集之大量藏文手抄本、木刻本原稿和图片等亦无一能免。三中全会后，史诗得到平反，经有关部门多方征求，在民间收集到残卷20余部册，此一部分《译后记》，即从劫后余烬中复印者。回顾当年所经曲折道路，缅怀迩时共同从事此项翻译工作之师友泰半已登鬼录，非敢敝帚自珍，聊以铭记过去艰难岁月之鸿爪云尔。

1989年11月河关吴均记

于青海师范大学

《英雄诞生》之三译后记

（一）

这部《英雄诞生之部》资料之三，系流传于西藏昌都地区的手抄本，原名为《瞻部洲格萨尔大王传奇开创岭六部基业之部妙语鬘》（འཛམ་གླིང་གེ་སར་རྒྱལ་པོའི་རྟོགས་བརྗོད་གླིང་ཚོ་དྲུག་སྲིད་པའི་ཆགས་པའི་ལེའུ་ངོ་མཚར་གཏམ་གྱི་ཕྲེང་བ），计 278 页。它在 1—137 页中叙述①恶魔降世，扰乱人间，危害生灵，于是诸佛会商，决定派格萨尔下降尘世，去降伏妖魔；②岭国祖先迁入玛域——黄河川经过以及各部落形成的经过；③戎岭与葛岭战争经过，戎萨与葛萨被俘至岭过程及被森隆纳为侧室的经过；④格萨尔降生经过，以及他在幼年时，母子两人受晁同等迫害放逐于玛麦的经过；⑤格萨尔降伏玛麦等处的妖魔的经过；⑥觉如奚落珠姆，遣回霍尔女，取得地神宝藏；⑦晁同与格萨尔的斗争；⑧格萨尔派梅萨绷姬赴北地魔国经过及驯服猎人令其搞农业生产，拘留汉地商人令其营造宫殿等；⑨打击鲁赞王所派来的间谍，及降伏玛庆邦喇山神等；⑩降伏司马王，掠取马群等。这些情节，与已译出的《英雄诞生之部》资料之二青海玉树地区流传抄本中所述者完全相同。

这部资料之三，按其流传地区来说，与资料之二所流传的地区，犬牙交错，互相紧密连接的，因此它的前半部——137 页以前的故事内容，极有可能是根据演述资料之二的民间艺人们的口头说唱而记录下来的。同时，资料之二的原稿在末尾中，说明这个本子是赛马的上部，是否还有下部，内容情节如何？则未作交待，因此资料之二，可以说是一个不完全的抄本，或者是只搜集到了上部而尚未发现下部的一种本子，它的下部中，叙述了哪一些情节，不得而知。而这个资料之三的原稿，则于 137 页（分作

137 上下两页）的上页的背面起，紧接着玉树地区（也就是流传于青海东部地区同仁、循化一带者）流传抄本的末页 261 页中所述的“岭国英雄们都对他感激、颂扬不已”的原文之后，即叙述“觉如的年龄到了八岁的时候”的事迹，两个本子的差异；只是资料之二的原稿末尾，多了“赛马前段（上部）完”这几个字而已。由此看来，这个昌都地区抄本，很难肯定它不是玉树地区流传抄本的下部。因为在这个资料之三中，虽叙述了不少故事，但总的情节，只有两个：甲、晁同、达潘与贾察争位，这是根据资料之二中所叙述的戎岭之战后，岭国统治权转移到达让晁同手中的那一故事情节延续，结果贾察在觉如的扶持下，从达让晁同与达潘（资料之二中作司潘）手中夺回了领导权；并叙述觉如为岭 30 位英雄授室经过（包括珠姆择婿及受威迫而勉强允嫁觉如经过）；乙、赛马称王（包括访马［周历印度、尼泊尔、南孟、穆努〈米努〉、象雄、宛域〈བོན་གྱི་ཡུལ〉、穆布姜、阿里、拉达克〈ལ་དག〉、北地阿达〈བྱང་ཨ་སྟག〉、达尔域王地〈དར་ཡུལ་གྱི་རྗེ་རྒྱལ་པོ་ཡུལ〉、噶阿扎〈སྣ་ཨ་གྲགས〉、霞司马〈ཤར་ཟི་མ〉、大食财宝王地、东方辛赤王地〈ཤར་ཤིང་ཁྲི་རྒྱལ་པོའི་ཡུལ〉、中华、黄霍尔、北地鲁赞王地等 18 个国家］以及捉马、赛马前的纠纷、降妖和开崖取宝等等）。这两部分情节，若按资料之二原稿末尾所题的赛马上部这一标题看来，很有可能说这两种流传抄本是一个本子，而在传抄过程中资料之二玉树流传本把它分为上下两部，而在这个资料之三中，则合而为一了。

这两个资料本的藏文原名，亦极相近，资料之二作 འཛམ་གླིང་གེ་སར་ནོར་བུ་དགྲ་འདུལ་གྱི་རྟོགས་བརྗོད་ལས་སྲིད་པའི་ལེའུ་ངོ་མཚར་གཏམ་གྱི་ཕྲེང་བ་བཞུགས་སོ《瞻部洲格萨尔俄吾詹笃传奇世间稀有故事宝鬘》，资料之三则作 འཛམ་གླིང་གེ་སར་རྒྱལ་པོའི་རྟོགས་བརྗོད་གླིང་ཚོ་དྲུག་སྲིད་པའི་ཆགས་པའི་ལེའུ་ངོ་མཚར་གཏམ་གྱི་ཕྲེང་བ《瞻部洲格萨尔大王传奇开创岭六部基业之部妙语鬘》。两个资料的藏文原名，资料之二仅没有“大王”一词，多了“俄吾詹笃”一词，并缺“开创岭六部基业”一词而已，并且“基业”这一词，为了便于了解，译出时，纯作意

译，若直译则为“岭六部世间形成”，大体上与资料之二相同。同时，极可注意的是在资料之二的页面上，尚以草书标有另一书名（资料之二的抄本为藏文隶体〈གཟུགས་ཐུང〉所抄者，通体一律，极为工整）作 འཛམ་གླིང་གེ་སར་ནོར་བུ་དགྲ་འདུལ་གྱི་རྟོགས་བརྗོད་ངོ་མཚར་གཏམ་གྱི་ཕྲེང་བ་བཞུགས་སོ《瞻部洲格萨尔俄吾詹笃传奇妙语鬘》，而于它的末页 261 页终之标签侧旁，同样有用草书写出的页码标签 399 页终的一行，这些似乎说明了两个问题：第一、这个书名以及这个页码序数的标签，可能为这个抄本所根据而抄写的本子上原有的副书名及其页码的数目；第二、按笔迹及墨色等来分析，这个草书的书名与页码序数的写出，远在这个抄本成书之后，而且不是一个人的手笔，极可能于抄完这书之后，又发现了另一种大体相同的本子，而把它的书名与页码抄下来了。

基于以上的情况，我们在翻译时，将先前已根据玉树（亦即青海东部同仁、循化地区流传本）地区流传的抄本译出的部分（即原稿所谓赛马上部）作为资料之二，而将这部后于资料之二而搜集到手的昌都流传本，则自它的 137 页上页起译出，作为资料之三了。

(二)

这个资料之三，虽如上述，是资料之二的下半部，但它叙述了一般流传于民间的晁同争位（ཁྲོ་ཐུང་ཁྲི་རྫོད）这一故事，虽然它并不以“晁同争位”来作为书名。资料之二与这个资料之三与资料之一相较，给我们一种虽然极为简略但很值得注意的材料，即赛马的起因。原来岭国的统治者曲潘纳布（ཆོས་འཕེན་ནག་པོ）① 娶戎妃，生了叉根、森隆、晁同等人。曲潘纳布死后，政权掌握在叉根的手中，由于叉根之子廉巴曲加（ཟླིན་པ་ཆོས་རྒྱལ）与丹玛·玛噶达尔雅（འདན་མའི་དམར་དཀར་དར་ཡག）、阿吉·噶玛司郭（ཨ་སྐྱིད་ག

① 关于曲潘纳布及岭国王室传承情况，请见文后附注。

མ་གཟིག་མགོ）等 3 人被戎部杀死，挑起了戎岭之战，双方兵连祸结，大战了 12 个月，胜负仍未见分晓，叉根求达让司潘（在此资料中作达潘）出征，战胜了戎部，掳来了戎萨（这些事迹，司潘在赛马的资料之一、二中，《霍尔侵入》之部中，都先后提到过），论功行赏，由总管叉根让出岭国统治权，交由达潘掌握，将桑松多周贡马（བཟང་གསུམ་མདོ་དྲུག་གོང་མ资料之二中译作三美六叉上部地，不甚妥，应音译为此）地及国王的宝帐、金座等等仪仗，以及 13 部决狱律书，应收的 42 种税类，3600 种捐份等，都让于达让，为期 3 年，以为奖励。叉根只作为名义的所谓首领，而实际上政权则掌握于所谓噶尔本（སྒེར་དཔོན意为私王，或直属长官）晁同之手了。这种刘备借荆州式的政权让出，由于达让势大力众，形成了“借去历三年，抢去又三载，诈借易主共九春”。在达让仓来说，认为凭战功而敲诈得了政权，久据不还，理所应该，而在穹居系中，则眼睁睁地看达让仓诈去政权，已历 9 年，仍不见归还，是难以容忍的事，“父业应由子继承”，昼夜蓄谋，力求恢复。这样，在这个资料的第一章中，觉如用各种方法，鼓起了贾察的勇气，压制了阿奴达潘，将诈去的统治权力，仍旧夺过来，拥护贾察登上了国王宝座。这样，穹居系是如愿以偿了，但在达让说来，是无法忍受的，当然不甘心的，正如晁同所讲的：

“岭国六部的税收等，
决狱律书十三部，
前天虽失之于木巴手，
但你呀，不要认为已经失去难复回。
人生有占上风与走下坡时，
田土有凹凸与高低事，
正法有师传与徒传的分别，
各有时兴与衰弃时，
富家的首饰应由女儿戴，
它有佩戴与卸装时，

男子命债的雪报乃是今天与明天的事，

女人纠纷的纠缠常有今年到明年的事。”（第136—137页）

这是多么明显地在倾泻对于已失去的政权，耿耿在心，蓄意夺回来的愤懑与计谋呀，在这种情况下，赛马争位的发起，是很自然的事，虽然好像是受了觉如的欺骗，但实际上，这是达让仓久怀在心的主张，而不管觉如诱骗与否，不过由于觉如怂惪而爆发得早一些而已。赛马的起因，就在这里。

以赛马、比武、竞技等等方式，来决定统治权力属于谁氏，这似乎是过去藏区中流行的一种社会制度，在《岭·格萨尔王传》中，用这种方式取得统治地位的，除了岭国的格萨尔外，还有北地祝古国的格萨尔——托郭大王。祝古的以赛马方式来决定国王的宝座属于优胜者的起因，是由于古奈奔木贞公主（གུ་ནེ་འབུམ་སྒྲོན）先后招了两位丈夫，生下了两个孩子——尼玛旺扎（ཉི་མ་དབང་དྲག）与东森泽郭（དུང་སེང་ཚེ་ཀོད），这两位异父同母弟兄，为了争夺王位，闹将起来，最后决定用赛马方式，解决这场纠纷，比赛结果，东森泽郭得了胜利而登王位，尼玛旺扎只分得一小块领邑，作为小部落主，从此以后，北地祝古的每一个国王去世后，继任者，统由这种竞赛中产生，据说到了北地祝古格萨尔——托郭大王这一世，已历五世云。祝古的赛马，有这样的一个美丽而朴素的传说，但岭尕的赛马，则没有明确的交待，在《格萨尔传奇》各个部分的资料中，也没有提到过在格萨尔以前，在岭尕有以赛马方式来决定国家领导者的这一回事，但也不见得以赛马方式来决定国家领导者的这事在岭尕是一件新鲜事，有不为当时社会所公认的适当的方式之一的情况。如在赛马资料之二中，曾提到没有赛马时间很久等语（79页）。因此，以赛马、竞技等方式来决定国家领导权属于谁的这种社会制度，是岭尕布的一种固有制度，只是它的起因与形成不可得知了。晁同敢于提出以赛马决定王位属谁问题，正是他仗有这个社会制度可供他利用的明证，而岭尕人们异口同声的赞同，也反映了这种社会制度，在岭尕是习见而不鲜的事儿，为大伙所喜见乐闻而易于接受的事

儿。这种社会制度的形成、演变，值得我们深入研究。

在这个资料中，两个故事似乎有互相矛盾之处，格萨尔既在第一章中，极力扶持贾察，战胜达潘等，使其登上了宝座，但为何在晁同发起赛马之事时，觉如也不反对，反而赞同呢？这说明了贾察虽据王位，地位并不巩固，而以赛马决定王位的这一事，好像在岭国已是天经地义的事，不经过这一关，似乎不足以服人，也好像不名正言顺似的。这种情况，在《赛马之部》资料之一、之二两部分中所述的贾察与司潘争座位之事中也表现出贾察当时虽为岭国领导者，但并不是至高者，金座仍是虚位以待的。因此，在这个资料中，贾察登位与赛马争王，表面上好像有矛盾而在实际中则是趋于一致的。

（三）

在这个资料中，为30位英雄授室，为30位姑娘择婿，是一个较瑰丽的故事；但在叙述为珠姆择婿中，也反映一些矛盾传说，既然在第一章中，珠姆择婿经过了若干周折，终为觉如所得，虽然珠姆还不心愿意悦，但已经过她的家属同意，部属庆贺，洞房花烛的手续了，而于赛马之中，又为何提到以珠姆为彩注之一呢？在赛马资料之二中，只是在已议定赛马时，有珠姆择婿一段插曲，但只叙述珠姆择婿的彩箭与哈达巾都落在觉如之身；珠姆不愿意而已，并没有像这个资料中所述的那样。这说明了珠姆择婿与赛马本事，在各地区有许许多多不同的传说与歌唱，因而故事情节丰富多彩，瑰丽绚烂。

这个资料之三，作者或整理者为谁，原稿中没有交待，也没提出这个资料是根据哪个地区的流传素材为主而写成的。因而难以断定它的地区性。但从这个本子被分为上下两部分流传，或作为一个整部流传，而且南自昌都地区，东至青海东部地区，都有它的流传情况看来，它是一部流传较广，成书较早的一份资料。同时，从内容来看，是出于佛教旧派僧侣或咒师之手。

这个资料给研究《格萨尔传奇》提供了一个较明晰的材料，在《格萨尔传奇》中，经常提到18个国家，又分为瞻部18个国家与藏区18个国家（或大部落），但是这18个国家的名字，没有一一列出过，只是笼统地提出一个数字，而这些国家都与格萨尔发生过各种关系——政治的、军事的、宗教的等等，是全面搜集《格萨尔传奇》的一个极有力旁证材料。在这个资料中，它一一列举了18个国家之名，这对于搜集这一伟大史诗的资料，提供了不少方便。

附注：曲潘纳布与岭国王室的形成

关于岭王室的形成，在《英雄诞生》各资料中，有极不相同的叙述：

甲、在资料之一中

曲潘纳布（ཆོས་འཕེལ་ནག་པོ）娶了三个妃子：①赛妃（གསེར་བཟའ），生子拉雅达噶（ལྷ་ཡག་དར་དཀར），②文妃（འོམ་བཟའ），生子池绛华甲（ཁྲི་སྤྱངས་དཔལ་རྒྱལ），③姜妃（སྤྱངས་བཟའ），生子札加奔买（དགྲ་རྒྱལ་འབུམ་མེ）。拉雅达噶从母姓，又称为赛巴氏（གསེར་པ），其后裔形成为岭国的上岭且居系（ཆེ་རྒྱུད一译作长系）；池绛华甲从母姓，又称为文布氏（འོམ་བུ），其后裔形成为岭国中岭仲居系（འབྲིང་རྒྱུད亦译为仲系）；札加奔买从母姓，又称为木姜氏（མུ་སྤྱངས），其后裔则称为岭国下岭穹居系（ཆུང་རྒྱུད亦译作幼系）。札加奔买之子为托拉奔（ཐོག་ལ་འབུམ），托拉奔之子为曲拉潘（ཆོས་ལ་འཕན），曲拉潘娶了三个妃子：戎妃（རོང་བཟའ）生子戎察叉根（རོང་ཚ་ཁྲ་རྒན），噶妃（རྒྱ་བཟའ）生子玉加（གཡུ་རྒྱལ），木妃（མུ་བཟའ）生子森隆（སེང་བློན）。

乙、在资料之二中

东·南卡冶满王（སྟོང་ནམ་མཁའ་ཡི་མན་རྒྱལ་པོ）为岭之祖先，他生子香尼亚赤赞布（བྱང་གཉའ་ཁྲི་བཙན་པོ“香”为北方意，以别西藏历史的第一世藏王聂赤赞布），他的儿子为如叉王（རུ་ཁྲའི་རྒྱལ་པོ），他的儿子为如拉旺丹（རུ་ལྷ་དབང་ལྡན），他的儿子为阿尼喇赤

格布（ཨ་སྲེ་ར་ཁྲི་ཀད་པོ），他的儿子为如赤俄吾雅奇（རུ་ཁྲི་ངོར་བུ་ཡར་འཁྱིལ）。他娶达建玛（སྟག་ལྕམ་མ）为妃子，生五子：①尼玛赖卜庆，②达瓦赖庆，③尕玛赖庆，④曲潘纳布（ཆོས་འཕེལ་ནག་པོ）。（原稿在此只列出四子之名，余未列出。）

尼玛赖卜庆（ཉི་མ་ལེབ་ཆེན）娶赛萨生八子，形成为上岭八部落；达瓦赖庆（ཟླ་བ་ལེབ་ཆེན）娶岭萨，生六子，形成为中岭六部落；尕玛赖庆（སྐར་མ་ལེབ་ཆེན）娶姜萨，生子四人，形成为下岭四部落。

曲潘纳布娶戎萨，她卵生了五子（原文作 སྒག་སྐྱེས་ཀྱི་བུ义不详，暂译如此）：①东捷赤玛尔嘉布（གདོང་རྗེ་ཁྲི་དམར་རྒྱལ་པོ），②木巴·达尔捷赤宗（མུ་པའི་དར་རྗེ་ཁྲི་བཙུན），③赛巴·尼玛奔图（གསེར་པའི་ཉི་མ་འབུམ་ཐུབ），④木姜·仁庆达雅（མུ་སྦྱངས་རིན་ཆེན་དར་ཡག），⑤噶德·朝加魏尕（དགའ་སྡེའི་ཁྲོ་རྒྱལ་བེ་དཀར）。尕、珠、岭三部族由此而形成。

这个戎萨又胎生了四子（原稿作 མངོང་སྐྱེས་ཀྱི་བུ，义不详，按原稿下文所述白肉球，暂译如此）：①阿吉南木卡三霞（ཨ་སྐྱིད་ནམ་མཁའ་སན་ཞར），②总管王戎察叉根，③森隆王（སེང་བློན་རྒྱལ་པོ），④晁同（ཁྲོ་ཐུང）。

丙、除了上述两种资料之处，另有一种说法，据流传于青海贵德地区的手抄本——《岭格萨尔大丈夫敦珠雄狮降敌王传》中所述，则岭国王系的形成是由这两部分形成的：

A. 岭尕尔三贝敦珠（གླིང་དཀར་བསམ་པའི་དོན་འགྲུབ）娶妻东曲措卓玛（གདོང་ཆོས་མཚོ་སྒྲོལ་མ），迁居于岭尕堆，生三子：①曲拉潘（ཆོས་ལ་འཕན），②阳拉潘（ཡང་ལ་འཕན），③曲潘纳布（ཆོས་འཕེལ་ནག་པོ）。

B. 这时南方工布（ཀོང་པོ）王霞赤（ཤ་ཁྲི）部族自嘉戎察哇（རྒྱ་རུང་ཚ་བ）发展起来，冬仁楚瓦庆布（དུང་རིན་འཁྲུ་བ་ཆེན་པོ）的小首领贡郡岭瓦才派（ཀུན་སྐྱོང་གླིང་བ་ཚེ་འཕེལ）率领一部分部属迁移至北方夏日多麻（ཤར་སྟོད་ཙ），在岭地北面上部卓卧沟（གྲོ་བོ་ལུང）

的卓卧湖（གྲོ་བོ་མཚོ）的穆布滩（སྨུག་པོ་ཐང）居住，他有二子，长子亦名曲潘纳布，生有三女。

这岭尕三贝敦珠给他三个儿子娶了这居住在穆布滩的贡郡王的孙女、曲潘纳布的三位女儿为妻，他们的后裔，形成为上、中、下三岭的且居、仲居、穹居三个系统了。他们的后人，说法有二：

一、长子曲拉潘先娶赛萨生子赛巴尼奔达尔雅（ཉི་འབུམ་དར་ཡག），又娶戎妃生晁同；次子阳拉潘生子珠尕德曲潘外纳（འབྲུ་དཀའ་རྡེའི་ཆོས་སྐྱོང་བེར་ནག）、文布阿奴华桑（འོམ་བུ་ཨ་ནུ་དཔའ་སེང）；幼子曲潘纳布生子戎察叉根、穆巴仁庆达鲁（སྨུག་པའི་རིན་ཆེན་དར་ཀླུ）。

二、曲拉潘娶三妃：①戎萨生戎察叉根，②达妃生晁同及达盼，③森萨生森唐喇杰。

根据上面三种资料、四种说法来看，问题在于曲潘纳布与曲拉潘两人。在《格萨尔传奇》各部资料中，这两个人名字，是被屡次提到的，但他们的关系，没有清楚的说明。即如这个《英雄诞生》资料之一中，则没成为祖孙，而在资料之二中，则无曲拉潘这个人，戎察叉根等成为曲潘纳布之子。在第三种资料中则这两人又成为弟兄。根据其他部分资料中所偶尔提起叙述往日的事迹的情况看来，似以作为祖孙看待，较为正确。此处——资料之二中，没有提到曲拉潘这个人，所以以曲潘纳布成为叉根等之父了。

（1961 年 8 月于西宁）

《英雄诞生》之四译后记

（一）

流传于青海果洛地区的这部《英雄诞生之部》资料之四，系青海玉树地区的囊谦千户管德珠嘉命令周巴噶举系寺院——周巴经咒讲修法洲一个名叫丹增华桑、另一名叫做洛赛东周噶委喜年的僧人，就噶喇伍地区民间艺人耿噶却派的说唱本加工整理出来的。书名漫漶不可辨识。内容据原整理者所述，原来计划要将自天神九卜筮至赛马称王以及北地降魔这些故事，编成两卷。这资料是他所加工编出的第一卷，内容包括这几部分："天神之部九卜筮之章，龙王之部河水缓流之章，厉神之部富庶的库藏之章，对葛部之战开始之章，诞生之部清净之章，赛马之部歌曲本文章"等，但没有显明区分。在翻译过程中，为了便于了解内情，未按原整理者的分法，只就故事情节，酌分为8个部分，所有的标题，均由译者按内情所加。第一部分为礼赞词，这是藏文著作的一般通例，著者每于作品的开首向他所信仰的神佛们进行祈祷、礼拜，祈求护佑，使这一工作不受阻碍地完成下去，并向书中主人翁进行颂赞。

第二部分包括原整理者所提出的自天神之部九卜筮之章以至对葛部之战开始之章，并包括格萨尔诞生为止。计叙述藏族——也就是岭国王室的起源。猴子为藏族的祖先，藏族是猴子与罗刹女的后代，是每一部叙述藏族历史故事的书籍所一致公认的，这是一种朴素的人类起源的说法，虽然它寄托在神话的境界之中。其次则叙述岭先人定居玛域，莲花生指示神子推巴噶哇降生于人间世，在龙宫中医治癞病，诈取龙女及龙宫的财宝，嘉洛敦巴接受这些财货，总管王子之廉巴曲嘉与霍尔女议亲（这个情节虽然

不怎样详细，但它交待了这个过程，因在以后的各个故事中，如《霍岭之战》等，常提到这个故事，称为霍岭大战起因之一)、葛岭之战与葛姆被俘、晁同与森隆争夺葛姆（晁同失败，种下了以后晁同仇视觉如母子之因)、格萨尔诞生等等情节。

第三部分就原整理者所说的诞生之部清净之章，叙述嘉萨阴谋杀害初生的格萨尔未遂后，与晁同勾结派黑妖鸟、恶咒师等前去暗害，均被格萨尔一一消灭，并极简略地叙述格萨尔 2 岁时前去印度请经，3 岁时降服尼泊尔绵羊福运经过。这两个故事，在《格萨尔传奇》中，被列入于降服 18 个国家之内，目前尚未搜集到完整叙述这一故事的本子。在各个故事中，经常提到这事，但这事在格萨尔的一生中于何时发生，尚未见有肯定的叙述。这个资料中，提到的虽然过于简略，不能给我们一个完整的全貌，但也提供了一个故事发生的时间线索，在研究所谓降服 18 个国家的故事时，亦可资臂助。

第四部分，叙述觉如被流放经过及受天姑启示准备赛马的情节。觉如的被流放是经过几番波折的，而流放的原因除了与资料之一、之二相同的一些属于迷信的流言——觉如是恶魔，对岭地有所谓“身上虽无剧痛，心中却有隐疾一样”的危害性而外，主要是觉如他对于晁同的挑衅。所以当第一次晁同主张流放因总管王不同意——屁股上的肉虽然很脏，可是长在自家的身上呐！——而作罢之后，觉如进一步直接侵入晁同的护山禁区中去放火烧山、糟蹋牧场、杀害禁猎的神畜等，惹起了达让的公愤、岭六部的不满，第二次主张流放的高潮，于焉形成。晁同派遣且居、仲居的人们前去殴打，称之为：

“头上生出盘角是眼睛的仇敌，

没牙人的胡子是吃东西时的仇敌，

无耻的女人是招惹纠纷的仇敌，

满山流转的孩子是父母的仇敌，

下流女人是家中茶米的仇敌，

大肚皮仆人是炒面的仇敌，

觉如是岭尕布弟兄的仇敌!”(第 118 页)

而觉如则以游戏三昧的态度，边捉痒边申斥：

“被迫无奈时寡妇讲话也有力，

折磨过甚时媳妇也会拼命去，

……

劳苦过甚时懦夫也会取得那胜利。”

同时，更以奚落的口吻唱：

“在猎狗巡行的山湾中，

老虎没有送命的必要来!

拴黑褐色老黄牛的档绳上，

野牛没有送命的必要来!

乌鸦降落的鸟巢边，

白鹫没有送命的必要来!

觉如娃踡伏的山洞中，

岭地好汉们没有送死的必要来!

茅草丛中的灰色兔，

狮子无须当做敌人来!

若当做敌人狮子太不值价，

岭地的好汉最好止步不要来!”(第 115 页)

第二次流放与殴打的企图，遭到可耻的失败，构成了觉如到嘉洛·敦巴坚赞家中去住的机会。在与珠姆同去放牧的时候，以在珠姆身上栽赃的方式——移死马驹于珠姆的衣服之下，诬为她生下了马驹，诈取了投石索——所谓十万空行母的投石索，这是牧人的利器，也被誉为兵器中的先行者。这个故事，在口头上流传较广，有的地方，把死马驹改为无尾地鼠，生下来改为偷盗了。活画出幼年的觉如是如何的机智、放纵与无赖。到嘉洛家中去的目的初步达到之后，不愿再呆下去，在岭地各部中又装神弄鬼，弄得人心惶惶，形成了第三次主张流放的高潮。这次，由于惹起了众怒，就是最了解他的老叉根等也爱莫能助，“穹居系人们个个对他也绝望了”。终于被流放到玛麦去。

流放是过去藏族社会中，封建奴隶主们对付异己者的一种较严厉的处罚，一经流放，等于终生充军，再没有返回故乡的希望，而主张流放的人们，对于流放者则以鬼魅视之，是以送鬼的方式来执行这一残酷的处罚的。因而这些被流放的人们，自此以后，便与社会隔离，不齿于人之列，成为半人半鬼之流了。这种残酷的刑罚，在原西藏地方政府凶暴统治时期，仍在执行，不少被他们视为不驯顺者，被骑上白牛，又吹又打地自拉萨驱逐过多少人啊！所以当觉如被流放时，抛开神话的寄托附会，对于故国，怎能不起依恋之心？对于本身应享的权利，自不能淡然释之，所以他警告岭人："岭国的祖传霹雳宝剑和嘉洛仓的人丁、财产和部属等，是岭国穆布东姓的公有财产，是未曾分配而为大伙儿所共有者，是我觉如所不能丢失者，是你们岭人所不能执为私有者。"他并庄严地宣告："土阜虽然渺小，乃由山岳中所分出；地鼠虽小，具有四肢；乌龟虽小，乃是龙类；觉如虽小，乃是神族，是东·喇察格布的后裔。"因而他对故国的河山、人民，不能不顾惜，宣称："我虽到玛麦地方去，但对于岭国的祖业，须要向后瞻顾一番，有眷念的必要！"

对故国人民的依恋，是多么强烈，而对当时的统治者们是多么的藐视。这是这个本子与资料之一、之二、之三等 3 个本子所不同的处所，也是这位民间说唱家耿噶却派所卓然特异地描绘格萨尔的皎皎如日月的忠贞胸怀之处。

这一个抄本，叙述了关于觉如被流放之后，与嘉洛仓藕断丝连的一些情节——嘉洛仓请觉如给他医病，引来了惩治晁同迫其承允日后赛马时须请他参加这一过程，弥合了觉如被请重返岭尕，取消流放处分，参加赛马大会的那举动，不至于太突兀。由于这一点把柄掌握在觉如手中，所以当提出要觉如参加赛马时，坚决主张流放觉如的人——晁同正中下怀，赶紧将邀请责任推之于穹居系而不再坚持过去的处分的原因，就在于此。这是这个抄本有异于他本之处。

我在《英雄诞生》资料之三的译后记中，已经提到过以赛马

来决定王位属谁的这一方式，并不是什么突然的举动，好像晁同脑袋发热了想出来的主意，而是岭国的固有制度。这事酝酿了好多年，正如天姑的启示中所提的：

"岭六部拉德的人们，

为了要赛马酝酿了三年整，

又说不赛嚷嚷了三个年，

肯定要赛决定在今年。"（第128页）

这说明了哪些问题？在资料之三中，已经明显地说明了岭国的三个王系为了王位所进行的明争暗斗，原来的统治者穹居系的叉根，在葛岭战争之后，被迫让位于达让，为期3年，但是一经借去，还与不还，可由不得你了，掌握实际政权的达让这一系，凭着势力强大，不理会什么年限约期，形成"借去历三年，抢去又三载，诈借易主共九春"了。在觉如压倒达潘（资料之三作司潘）把统治权夺回，拥贾察登位之后，达让当然不甘心，仗着有这个名正言顺的社会制度卷土重来，重掌统治权，自是绝好的方式。因而他们不惜以重价访购骏马——玉霞铁青马，几乎达到破产的地步也在所不惜者，就由于此。因而这6年之中酝酿赛马之举，起伏不定者，充分反映了且居与穹居两系的斗争，终于且居系战胜了，赛马已形成了一致的要求，这说明赛马这一举动不是什么由天姑启示觉如、愚弄晁同而形成者，而是经过了多年的明争暗斗的结果。在这资料之四中，虽没有叙述因葛岭之战叉根丧失了统治权，也没有觉如伪降预言撺掇晁同去把王位正式夺过来，结果在岭人大会中反被贾察夺过去的这一段过程，但是，根据《赛马》资料之一、之二，及《霍尔侵入》资料之一等部分中，达让司潘自叙战绩的情况及拥有万户的称号这一些事迹中，可以窥见达让与穹居两系，在赛马之前的互相为夺岭国领导权而斗争的情况。同时，如上所述，觉如于流放之后，在医治嘉洛之病，强迫晁同答允在赛马之际，必须通知他这一情节，也反映了双方斗争中的一个场面。

第五部分叙述觉如伪装红马头明王化身愚弄晁同召集岭六部

赛马、中证人拉达尔调解赛马地点的争持、贾察派珠姆前往玛麦邀请觉如参加赛马，觉如对珠姆进行一系列的试探，最后要挟她答允送上龙宫的宝货——珍贵的马具等及为赤兔马开启秘相等经过。

在赛马这一故事中，这个资料本与其他的本子不同的一点，是关于赛马的这一年觉如究竟几岁的问题。在别的资料本中，都说觉如于13岁时赛马称王，而在这个资料中则作8岁。在资料之三中，觉如8岁的那一年，是打倒晁同，把诈借去的岭国统治权夺过来，拥贾察登位的一年。赛马之年，则在此后4年，觉如年达13岁之时。这个抄本，如上所述，没有打倒晁同、达让司潘等夺回诈借的领导权这一故事，因而是不是把年岁有意识地提前了呢？但是《英雄诞生》资料之一及《赛马称王》资料之一、之二中，也没有叙述打倒晁同、达让司潘等夺回领导权的这一回事，而且把年龄统作13岁，因此，赛马登位的这一年龄，自以13岁为是。同时如资料之一、之三等处所述，觉如在玛麦居住的时间，也不是像这个本子中所说的4年。这也是一个证明。

第六部分叙述觉如派葛姆等捕捉赤兔马及觉如奚落、捉弄晁同想骗买赤兔马的故事，嘉洛仓送上马具及珠姆开启赤兔马的秘相的故事。在捉马过程中，资料之三中捉马之人为珠姆，这个资料中，则与《赛马》资料之一相同，成为葛姆了。

第七部分，首先叙述了岭国赛马大会的开始，岭国七女儿相互间的争论。这个故事通过晁茂措与奈琼二人的一扬一抑的说法，反映了达让仓与穹居仓双方在赛马当中的紧张情绪。接着珠姆历数赞扬参加赛马的英雄人物和他们的马匹，觉如降伏阿维底山神，开启了阿维底所交出来的玛域水晶石崖的矿宝，觉如戏弄古如，试探贾察，晁同企图以讲故事为名拖住觉如，最后觉如战胜30位英雄，登上黄金宝座等情节。

关于开启玛域水晶石崖宝藏的故事，在赛马各资料中都有提出，但地点、时间则不相同。如《赛马之部》资料之一中作由玛庆邦喇山神等开启这宝藏，以迎宾的方式，请到石崖库藏中去，献上了各种披挂与武器等。在《英雄诞生》资料之三中，则作觉

如直接到水晶崖，与库主厉神古如经过一番斗争说明，才把那些矿藏交出，同时东西也增加了衣服、佛像、帐幕、乐器、摩尼珠等等。在这个资料之四中，则先后叙述了两次，一次于觉如得到天姑的启示需要诱使晁同发起赛马之后母子两人整理帐房之时，开启了它，而另一次则在于降伏了阿维底山神之后，由山神自动地交出来。这一切说明了这个故事在各地有不同的流传，整理者根据不同的传说记述下来了。

第八部分为原整理者的后记，叙述这个抄本整理的经过。

全书以极工整的草书抄就，字体优美，错别之字比较少，而文字亦相当流利。

（二）

值得注意的是，就我们所搜集到手的《格萨尔传奇》各部分资料来看，绝大部分出于藏区佛教旧派僧侣或咒师之后，极少的一部分，则出于黄帽派僧人之手，其他教派的宗教人士，关心这一伟大的史诗而加以整理者的，尚不多见。这一资料本，说明了除旧派、黄帽派外，噶举派的宗教人士们对此也是相当重视的。不管他们是受封建奴主们的委托也好，自动地来干也好，问题摆得很明显，那些与封建奴主们勾结起来，构成为藏区劳苦人民头上的大封建盖子的宗教界，当看到他们的意志，不能转移人民的爱憎，排斥不了人民的喜悦之时，就进一步在他们的所谓功德主——实际上就是靠山——的指示下，阴险地以偷天换日的卑劣手法，干企图麻醉劳苦人民的事儿来，把流传于广大劳苦人民之中的这本英雄史诗，凭借着他们吮吸劳苦人民的膏血而得到的文化知识，不惜植毒于其中，甚至干脆大刀阔斧地删改，冒传播整理之名，干消灭或歪曲、植毒之实，这在我们已译出的各资料本中，是屡见不鲜的事，如《赛马称王》资料之一中，以极迷信的轮王七圣宝的形式来分章节，在各个资料中，强调化身作用，等等，企图利用这个伟大的英雄史诗在劳苦人民大众当中的根深蒂

固的地位，来给他们的极端野蛮凶残、迷信顽固、极无人性的血腥统治贴金镀银，加强他们的统治威信，巩固他们的统治，所谓"教政永世不替"、"万古长青"，这就是他们整理这伟大史诗的目的与不可告人的卑鄙阴谋。

原西康的德格土司与青海的囊谦千户，是康藏地区的比较典型的两个封建奴主，领地广，世系长，爪牙多，凭借宗教的外衣，利用所谓政教合一的这个极为毒辣的制度来统治奴役劳苦人民极其成功的一批奴主，正如《霍尔侵入》资料之一的整理者德格夏仲所说，为了使事业如太阳行驶于中天，使属民们以天人的正法规律生活着，……将其他部落的部队、英雄和凶恶的敌人等照正法之王的道理进行剿办时，格萨尔大王瑙吾詹笃的传记，需要极为迫切。这就是他们的愿望和企图。就是说要劳苦大众照他们所利用的工具——佛教那样的来驯顺、来供奴役、来忍受压迫剥削，谁教你们前世不积福积善来着，好了，应该照着你们所喜爱的格萨尔大王的教导——多么巧妙的手法——在当世忍受困苦，为来世打好基础。封建奴主们笑了，劳苦大众则在他们这有意识布置的毒氛中，只好忍耐。在这整理本中，虽没有这样明显的提出整理的目的，但企图是要"管德大地自在者僧俗大法王、母后、公子、王妃等福寿无疆，事业日日兴隆，永世不替"。够了，问题的实质摆得再清楚不过了。

这个出于周巴噶举派僧人丹增华桑手笔的整理本，成书的年代难以断定，按后记所说的木蛇年来看，最迟也在半个世纪之前。它能够从玉树囊谦地区流传到果洛地区，所历的时间，也不会短。可以初步肯定它是 19 世纪末年的产品。同时，根据后记中所讲，这个周巴寺的僧人奉命撰述的有两卷，这个抄本只是其中的第一卷，第二卷是否成书，未作交代，我们也尚未搜集到手。不过，周巴寺距囊谦千户的府邸，路途不遥，等于该千户的家庙，同时，这个丹增华桑的写作技巧，也相当成熟；可以想见他能于一个月之中，完成这第一卷，则极有可能于很短时间内，整理出第二卷来。看起来，这个极为著名的噶喇伍地方的民间艺

人耿噶却派的说唱脚本，经他这一整理，只是一半展现于我们眼前，其余一半，下落不明，有待于我们的挖掘了。

原整理者的写作技巧颇能迎合封建奴主的心意，通过他的笔触，一再地给封建奴主及其所使用的驯服工具——所谓上师们，提供了处事待人的道理，如一再地提出上、中、下三等的上师与长官的标准：

"那上等贤明的长官，

……

法纪比江河还要长，

法纪比烈火还严厉，

对为非作歹的敌魔坚决给打击，

对属下则温和如清水来抚育，

对有罪的人们处罚不留情，

对真诚的人士给最高的奖励，

……

那下等的没出息长官，

奉承一切强暴者，

欺压一切贫弱者，

真诚的人儿受处罚，

有罪的人们受奖励，

颠倒真假与黑白，

那当君王的以国法换财物，

那当大臣的以门第置于食物上，

使人们流离行乞，纠纷扰攘为饥馑所逼死，

……"（第97—98页）

"那上等的贤良的上师，

对于烦恼五毒的本性，

当作五佛来认识，

对于资财、食物无我执，

当做猛兽面前的枯草去，

对于敌我不分那区别，

以菩萨的心肠同等引渡去，

……

那下等没出息上师，

外表美丽犹如孔雀样，

内心既无实践誓言又乖谬，

哪个村庄富庶就有他踪迹，

碰见财物就远远地瞅起，

听见人死就眯眯地笑起，

见有钱人父亲死了贪欲怦怦动，

目光炯炯注视那油脂的厚与薄，

口念呸呸心思早跑向死者的财物上去，

……”（第96—97页）

这个本来是劳苦人民借说唱者之口来揭露批判那些外表道貌岸然、内心肮脏不堪的封建盖子的。当然，他们在那样的社会中，那样的历史条件下，在受那样极其深厚迷信之毒的情况下，采取这种讽刺与希冀，是可以理解的。但在这些为奴主所豢养的所谓“略闻明处”的宗教文化人笔触下，不得不变质，使它变成了为封建奴主与其驯顺工具所谓上师们说教的内容了，并且进一步地强调“法纪比江河要长，比烈火要严厉”了，多么忠心耿耿的一付奴才的口吻。

但是，不论怎样讹纂加工，劳动人民的严正的申斥，是巧妙的词汇与别有用心的手法所不能完全掩盖的。劳苦人民通过说唱者词正义严地把那封建统治者尤其是把他的驯顺工具的画皮，就这样赤裸裸地剥露着：

“坏僧伽所做的坏行为，

等于对释迦诋毁来，

坏喇嘛所做的那迁转教言，

等于对尸体产生了贪恋来，

坏长官剥削的那伪差，

等于欠下了来世的账债来，

……

坏弟子所作的那恭敬，

等于建立诅咒的常规来，

倒霉的修行者的那火咒，

等于检验是否危害自己来，

坏心的密咒者的诅诛法，

等于疯癫者毁灭他自己来。”（第93—94页）

这是对于那些为封建统治阶级服务者们——宗教人士多么刻画入微的揭露与声讨呀！同时，也一针见血地告诉那些贪得无厌剥削成性的奴主们，今世剥削，是欠下了来生的账债。以子之矛，攻子之盾，多么痛快淋漓。

与恶咒师贡巴喇察斗法一段，轻松愉快，滑稽梯突，使那一贯为封建统治者作驯顺的帮凶，残害良善劳苦人民的咒师，在格萨尔面前，束手无策，最后付出了可耻的生命，令人神旺舒畅。这正是长年累月被压抑在为封建统治阶级服务的恶咒师们恶行之下的劳苦人民的控诉与鞭挞，对那些过去在藏区中，动辄以诅诛法威胁劳苦人民的恶咒师们愤恨的揭发，所谓密咒诅诛法，在正义的面前，只能是疯癫者毁灭自己的可耻行为而已。

总的说来，这个资料之四，在其加工整理动机中，正如上所述，由封建奴主们授意，企图作为他们统治压迫劳苦人民的教材的，但正义的呼声，终于透过他的笔底，而泄舒出来，如空山洪钟，响彻云汉，人民的爱憎，是任何力量所抹杀不了的。因此，这部为封建统治阶级企图利用的教材，反而成了揭发声讨他们的檄文。

（三）

这个《英雄诞生》资料之四，与其他资料相较，有些故事的取舍较有立异之处。最突出的一点，为划分黄河川中领地这一故事。在人力尚不能战胜自然的时代里，畜牧业是一个较为不稳定

的生产部门，风雪是它的最凶恶的敌人。一场大雪，可以毁掉多年繁殖的牧畜，劳苦的人民，是多么希望有一个四季合乎愿望的牧场啊！因之在叙述岭尕地方大雪之后，举国迁至玛麦，请求觉如划分牧地，企望从严重的雪灾中解放出来，这是牧民的常年的愿望，通过这一故事反映出来。这一故事，虽属于虚诞，但它亦颇流行，如晁同不满其分地的这一点，不但在资料之一中有所叙述，即在《霍尔侵入》资料之一中，当晁同叛国投奔白帐王倾诉其对格萨尔不满时，亦以此事为口实，可见这一故事在各个地区流传之广。在这个资料中，把它未予收入。

另一个故事，也与此后其他部分的故事有不少的联系，如以辛巴梅乳泽为首的霍尔阿彦七盗抢劫拉达克商人华丹久美等，觉如救护他们，撵跑了辛巴等，把货物全部夺回来，并以炮石砸死霍尔托托惹庆大王及部属 99 名，抢来了巴哇则古霹雳剑和玛尔布科运霹雳锅等这一些情节。这些事儿是构成为霍岭大战中霍尔侵入的口实之一，在这资料之四中，亦未把它收入。

至于其他的故事，如令汉商尼玛勒庆等修造宫殿这一故事，也流传颇广。如蒙文译本——《十方之主格萨尔大王传奇》中，也有同样的叙述，但在此资料中亦未收入。至于在资料之三所有的一些故事，如派梅萨绷姬赴北地魔国等等，都说明格萨尔诞生之部因流传地区颇广，民间艺人说唱时，有各式各样的素材，但在宗教界人士加工整理中，凭爱好有所删减，因而有这些各地抄本不一致的情况发生，但也可以窥见《格萨尔传奇》各故事之丰富多彩。即如觉如被流放至玛麦的借口，除了资料之三与这个资料之四中所提出的各点外，资料之一中所说的晁同诬陷觉如杀死他们达让部 7 个猎手，以珠姆为证的这一故事，流传亦广，在《赛马称王》资料之一中，贾察与总管王申斥珠姆时，这就是她的罪状之一，也是构成觉如被流放的主因。其他故事皆有类似各树一帜的情况，求同存异，是这个资料的特色。

（1961 年 8 月于西宁）

《英雄诞生》之五译后记

（一）

这部《英雄诞生》资料之五，系根据流传在原西康康北地区的材料而译出者。原稿为手抄本，得自甘孜扎呷寺中。这个手抄本，页面篇幅较宽大，每页计长47公分，宽15公分，版本形式在我们所搜集到手的格萨尔传奇各项资料中，独树一帜，比较少见，无论从裱背、装潢、打蜡等方面来看，都与一般作为流通、阅读的藏文书籍手抄本或印刷本迥然两异，其风格纯与过去在藏民寺院、神庙、嘛呢房或家中供养的所谓金汁抄写、银汁抄写、绷、墨抄写的大藏经或大波罗蜜多经等完全相同。从这个形式中，给我们提供了一个线索，即这个伟大的史诗，它的爱好者，不仅把它作为精神食粮，作为向统治阶级对抗的力量，作为向那些剥削寄生的藏区的封建盖子们讽刺、攻击的工具，作为对未来美好生活的憧憬处所，尚以沉浸多年的宗教迷信的方式，作为供养品与所谓依怙处所了。同时，这个抄本更给我们以较多的材料，证明这个伟大史诗的爱好者，不仅如过去一般人所想象的仅为藏区佛教的旧派——红教所爱好，而其他的各个教派则不感兴趣，甚至在其所辖的教区内蛮横地进行无理干涉，禁止群众阅读流传的那种说法是大有片面性。姑以《英雄诞生》的5份资料来看，资料之一为旧派作庆系僧人居美图丹嘉木漾扎巴所整理者，资料之二与之三，著者不详，从文字内容等来分析，可能亦出于旧派僧侣之手。资料之四，为噶举派——白教的周巴系僧人丹增华桑所整理者，这个资料之五，由于头尾残缺不全，书名为何？著者为谁？不得而知，但从文中一再颂扬、祝愿黄帽派教义昌盛发达等词看来，没有问题是出于黄帽派——宗喀巴派即格鲁派的

僧人或信仰黄帽派教义的民间艺人等之手。同时，从整理《霍岭大战》的德格夏仲、整理《嘉岭战争》的菩提萨埵达玛玛德……等人看来，黄帽派以及其他教派的僧侣们不但是爱好者，而且已插手于这个伟大史诗的整理加工、篡改伪造的工作了。

同时，从这个《英雄诞生》的5份资料中，充分反映了藏区的两大封建盖子——封建牧主与其所利用的迷信工具——僧侣们看到民间说唱艺人所塑造的格萨尔这个伟大形象，已浸浸与他们所用以愚弄广大藏区农牧民的宗教迷信分庭抗礼，他们在这种不能以他们的意志来转移人民的爱憎，排斥不了人民的喜悦，拒之不可能，爱之不甘心的尴尬局面之下，进一步狼狈为奸，互相勾结起来，凭借其统治地位，利用其所谓格萨尔后裔——如《英雄诞生》资料之一——摆出一副义不容辞的面孔，要以其“祖先之世，传下的堪为依据的旧本，作为根本内容”。在“补充完全”的名目下，来进行另写、伪造，或者为了大地自在者们的“福寿无疆，事业日日兴隆，永世不替”，——如《英雄诞生》资料之四——在“哈达、银两”的供奉下，这些所谓功德主——实际就是靠山，福田——实际就是奴才，结合起来，一拍一合，凭借奴主们的金钱，凭借奴才们吮吸劳苦人民的膏血而得到的文化知识——所谓略闻明处，把流传于广大人民群众中的民间艺人说唱本，来一番大刀阔斧的篡改，以整理为名，干脆消灭原来的素材，或歪曲、植毒于其中，这就是《英雄诞生》资料之一对付如拉俄吾流传本与《英雄诞生》资料之四对付噶喇伍地区民间说唱艺人耿噶却派的流传本的手法啰。这些情况，充分说明为什么《英雄诞生》这个资料，有这样多，而就其形式来看，有雕版印本——如资料之一，有手抄本，有写得极为工整的抄本——如资料之四，也有书写不大优美的抄本——如这个资料之五的原因了，这就是说，在这《英雄诞生》资料中，充分反映了整理、植毒、消灭与反整理、植毒、消灭的斗争，耿噶却派与如拉俄吾的流传本，可以排斥掉，但其他许多民间艺人的流传本，可不能一一来个干净彻底的篡改呀，正是格萨尔的伟大事迹，在广大人民

群众中已根深蒂固，深入肌里，他是人民的化身，是人民的意愿的表达所，是人民对未来美好的憧憬，所以不管反动封建盖子们如何勾结而企图消灭或用来供他们利用，使其变为他们的随心所欲的工具，可以如意地支配供为他们的说教之用，但是他们的这些可耻的阴谋落空了，人民群众，就不允许封建盖子们把他们这个精神寄托处所，有所伪篡，这一部被伪造植毒，即刻就有另一部出来对抗。因而在广大藏区中，关于格萨尔传奇之所以有这样多的五花八门的资料，一方面固然由于人民的喜爱，随着不同时代的发展，随着社会条件，在这个伟大的人物的身上寄托他们要求刈强除暴，要求繁荣富强，穷困弱小者们能与富豪们过同样的富裕生活，人寿年丰，世界安乐的愿望，反映人民的心声，而另一方面，封建盖子们这种徒劳的措施，可耻的企图，也在某些方面促进了这个传奇资料这样丰富。哪里有压迫，哪里就有反抗，正义的声势，没有问题能超越压倒蛮横凶残的压迫与伪造的力量。仅从这 5 份资料来说，封建盖子们所整理来供他们利用者，只占 2 种，而民间说唱艺人本或者民间文人笔录本则占 3 种，这不正是说明人民的力量与人民的创造智慧磅礴渊深，沛然不能御的绝好例证。

六、从《英雄诞生》5 份资料看来，编辑体例，不完全相同，大体上分为以诞生这一事件为中心而叙述者及以诞生、赛马、北地降魔、霍岭战争等汇总起来为一书的两种编写方法。资料之一及资料之二属于前者，资料之四及之五，则属于后者，资料之三，从原来的编辑体例看来，属于后者之列，但由于在各个地区流传时，随着人们的喜爱，分裂为以诞生为故事中心的英雄诞生本——资料之二，及以诞生、迁居玛域、争王位、赛马为内容的资料之三了。资料之四，我们仅搜集到它的上部，故事情节叙至赛马登位止，而另将“扫荡魔军为灰尘的金刚宝杵降魔历史”编为一卷的下部，则尚未搜集到手。这个以“扫荡魔军”为内容的下部，究竟有哪些情节，尚难臆测，在《格萨尔传奇》中，“魔军”一词，有两个涵义，一为狭义的，专指北地魔国而言；一为广义

的，指异教徒——非佛教徒的军事力量而言。因之，这个“扫荡魔军”故事，难以断定它仅包括北地降魔而不包括对其他地区的军事行动，如对霍尔等。至于这个资料之五，因系残简，它的全貌，难以臆测，从已译出的内容来看，它包括龙宫医病，掳掠龙女、诞生、流放至玛域、赛马、霍尔入侵等情节。在诞生的五部资料中，它是属于包括内容较繁多的一种流传本。

这个资料之五，书首缺ཀ部1—9页，书尾至ཁ部254页止，以下残缺不全。按故事情节来看，则只叙述到霍尔白帐王调兵遣将，部署侵岭的军事行动这当儿，以下的内容从故事的过程来推测，最低限度，也要把霍尔侵入的这一故事叙完，从这一点可以臆测残损不全的那部分，其数量恐怕要相当于已有的ཀ、ཁ这两部分的综合。就译出的部分来看，全书分为ཀ、ཁ两卷，ཀ卷到429页为止，以下残损不全，全貌如何，难以臆测，在已有的这429页中，除书首缺1—9页外，其他残缺一两页之处，不一而足（均在译文中注明），较严重之残损处则有二：一自195页起至340页止，共缺145页，这部分缺页中，有以小页补写的83页，这一部分补写小页与前面大页页码相连，故事情节亦接续地叙述下来，可以看出是原补抄者紧接着残损部分抄下来的；但至279页起至340页之间的61页，既无小页补抄，大页又残损不全，看来这一部分，虽经补抄，又遭到了损失而不完全了。故事情节，叙至总管等派珠姆到玛域请觉如到岭参加赛马，觉如到叉城向戎察叉根唱曲为止，以下情节如何？为数不少的这61页之中，尚有哪些故事，只好希望日后能够找到同样的本子来对勘。由于这一部分资料残损不全，340页以晁同等5位大王到嘉洛仓家中勒征盐税、茶税及牲畜税开始，这个故事的来龙去脉，不能臆测，同时在已搜集到的《诞生》五部资料及其他资料如英、法文资料中，都没有向嘉洛仓勒征盐、茶、牲畜税——理由是为了准备赛马与供登王位之需的这事，因而没有旁证材料可以帮助整理，只好缺下来。另一残损处，自391页起至410页止，残损不全者有20页，其中以小页补抄者有18页，补抄的这部分小页

中，自第5页的背面第4行开始至18页的这部分，与大页410页起至429页止全部重复。真正补抄残损缺页部分，仅有自第1页至第5页的后页第3行为止的这一小部分，而这一小部分，又不与前面故事连接，因之，在这小页第1页叙述觉如制服东赞铁青玉霞马之前，尚有哪些故事，不得而知了。

从ཀ部的429页中所叙到的情节看来，觉如已赛马得胜，登了王位，正发布命令向四方各处宣告他登位之事，赛马故事已近尾声。按格萨尔传奇故事的序列来推测，这以后接着叙述的极有可能是到北地降服魔王鲁赞的这故事，但因无旁证材料，难以肯定。

ཁ部所遭受的残损程度，较之ཀ部，简直不能相提并论。它仅有自181—254页为止的这一部分残简，就是这一部分中，尚有许多缺页（均于译文中注明）。按《格萨尔王传》各个故事内容来说，《霍岭大战》这故事，情节曲折而丰富，卷帙浩繁，为格传中的最中心部分。因之这个ཁ部的残损部分，可以有理由肯定相当之多。

由于这个资料没有书首与书尾部分，它的名称、著者、材料来源等，均不得而知。从文字内容来看，原西康地区，尤其康北一带的方言较重，极有可能是康北区民间艺人的说唱本的抄录，故事情节虽丰富曲折，但文字的艺术性并不如《诞生》之一等（按藏文的标准要求），同时宗教迷信话句较少，对于宗教人士不时提出讽刺、攻击——尤其是对于咒师们。从这些情况，可以断定它是尚未被宗教人士植毒或植毒较少的一部资料。

（二）

这个资料之五，在《诞生》中说来，颇具有与其他版本不同的内容，或其他版本所没有的故事情节。如莲花生向龙宫放毒，使龙们生癞病，诈骗勒取龙宫宝物与龙女这一情节，在《天岭卜筮》等印本及《诞生》资料之四中，均说莲花生放毒一次，即达

到目的，龙们献出了所要的宝物与龙女；但在这个资料之中，则故事情节进一步曲折而迂回，龙们拒绝了莲花生的要求，而莲花生为了达到目的，第二次又进行放毒，散布了癞病，终于迫使龙们不得不再次向他恳求，提出“除了死亡之外，都可以承允下来，除了山岳之外的都可以负将起来”的保证，而把龙女等献出。这一幅画面，活生生地、忠实地描绘了咒师们的嘴脸，反映过去藏区人民被压抑在宗教迷信的大盖子之下，所郁结的反抗不得、忍受不能的悲愤，尤其是对于恶咒师们动辄以诅诛法吓人的痛恨行为，在这里作了彻底揭发与无情鞭挞，使人们明白所谓神圣、高贵、无上的祖师，揭开慈悲的画皮，原来是一个大恶棍。这一点在别个资料中，虽有所提及，但不如这一资料之深入细致。这是这个资料具有别个资料所没有的可贵的情节之一。

其次，在其他资料中，莲花生之所以勒索龙女雅尔泽丹（他本作梅多拉哲或钏倩丹玛等）只是为了要她充作格萨尔的生母，而在这个资料中，则另加了一项任务，要求她“开启五谷之库藏，……龙们必须引导辅助她，于每年三夏之时，由龙们给她送去九种时雨”（第8页）。同时于觉如被流放到颇绕赤堆贡玛滩去时，提出了向嘉洛仓求借九头黑锄，于降服了玛域的三大魔头之后，把它们作为耕畜来使用，让它们架起犁来垦荒地。这一些都为其他资料所没有而为这个资料所特别提出来者，这一点说明了藏区的劳苦人民们在如何地希望格萨尔这个大王来给他们消灭为害人们的凶煞恶魔，使它们不能再为所欲为地降雹、降雪（这在牧区是极大的灾害）来危害人们的生产，降服它们进而役使它们在农牧方面作有力的工具的愿望，这在人的力量尚不能抗拒、控制自然的风雪、冰雹、亢旱等频频袭击的过去的奴隶社会的条件下，在被宗教迷信毒化入肌里的情况下，人们提出这样朴素的愿望，希望这位无所不能的大王，办出这一件为劳苦人民所迫切希望的事来，是极为合理的。这是这个资料的特点之二，虽然这些情况，提的并不怎样多。

第三，这个资料中，通过格萨尔这个形象，叙述了一件过去

劳苦人民所世世代代盼望的一件事，即要求穷苦的、弱小的人们与富人们一样要过平等、幸福、和乐的生活。他们之这样热爱《格萨尔王传》，众所周知，格萨尔是人民的象征，是人民寄憧憬与希望的处所，希望有格萨尔大王这样之人领导他们，把那些为害人类的凶煞妖魔、魑魅魍魉、恶人坏蛋，以及残暴凶狠、鱼肉人民的统治者们予以消灭，把那些凭借宗教外衣与奴主们勾结起来剥削、欺凌弱小者的"上师"、"禅师"、"咒师"等等一批以慈眉善目的假面孔出现者或以横眉冷眼的狰狞面目出现的这些家伙予以驯服，建立一个弱小者所希望的不再受压迫的快乐生活，这一点在《格萨尔王传》中，时时通过格萨尔本人以及在其他人们的口中，表达出来了。但是，人们所企望的要过富裕生活这一点，在《格萨尔王传》别个部分中，提出的较少。这个资料之五中，可喜的是有一段格萨尔俵分黄金的故事，这个故事，在别个资料中，没有提出过。这个故事，充分反映了被压迫在双层封建盖子之下的劳苦人民的愿望。当然在当时的那种社会条件之下，他们也只能提出这一种朴素的向往。社会的条件等，局限了他们对穷困生活造成的根源的认识，不可能提出比这进一步的要求。这事首先通过葛姆之口唱出：

"我虽不是一个能言善辩的智士，
也常把众生之事在胸中来考虑，
我常想怎能使穷困弱小者们一律平等，同过幸福生活去！
为了众生的生活可以到龙宫去，
取那以珍宝珠玉为首的
金、银、玉石、茶、绸缎，
氆氇、呢绒等物资，
为了觉如你自个儿事业需要可以取，
为了咱母子二人生计需要可以取，
为了岭国弟兄们生活需要可以取，
为了穷困弱小者们生计可以取，……"（第317页）

在葛姆的这样鼓励下，格萨尔跑到木盘湖畔，向龙王们提出

了要求：

"快送上满箱满箱的黄金，

快送上满箱满箱的白银，

快送出满箱满箱的珠玉，

我对三十位弟兄大成就者们，

今天要分配、施舍黄金去。……

我要给他们一人一高碗黄金，

我要给富翁们锦上添花进财宝，

我要给穷人们雪中送炭，让他们赖以生活去，

我要铸造黄金的佛像，

我要到卫地给释迦文佛贴金去，

向众僧伽们施放布施去！"（第321—322页）

当他从龙宫取得了黄金等与贾察商议要给"岭六部大伙分黄金"时，自私的霞尕尔，建议他不要给人们分黄金，把这些物资作为私有财产，他们两人共同享受。但是伟大无私的格萨尔拒绝了这个建议，要他前去通知岭国人们，

"要五十岁以下的老汉们，

要五岁以上的儿童们到该地，

就是跛子把他背着来，

就是瞎子把他领着来，

我觉如要给他们分黄金。"（第325—326页）

觉如对霞尕尔建议的答复，多么干脆利落："把黄金应该给予需要的人们，必需给他们分金子！"

在宗教迷信所麻醉的藏区中，人们从宗教神话中，认为龙宫是财富荟萃之区，取之不尽，用之不竭。在佛教的典籍里如《百业经》《贤愚经》中，有不少关于向龙宫取财宝、取如意宝珠，给人们普降金银珠玉、五谷衣物等等描写。在浸沉于宗教迷信中的劳苦人民，把希望致富的可能，寄托于龙宫取宝，是自然的。同时，在过去的藏区中，农牧业生产受封建盖子们的剥削压榨而不能发达，终年劳苦，捞不到果腹的东西。泛滥在牧区的商业资

本及那些依官为商的商人们，席丰厦厚，以高价兜售，低价勒买，高利贷剥削等方式，继封建盖子们剥削之余，这些亦官亦商的人们，对劳苦人民的吮吸，素为劳苦人民所痛恨，因而对他们的称呼是“商官”，对他们的身份称作官商——实际上在过去，在藏区中的绝大多数商业，都是千百户、土司、寺院、活佛等这些封建盖子们的官僚资本。在这一点上，劳苦人民们，通过说唱者，既把财富的来源，寄托于龙宫之中，从那里捞取，又把征取的对象，放在那些在牧区中横冲直撞的官商之上，拦截他们，不让放行，“征收了黑汉人的茶叶税，征收了赛让卫的氆氇税，征收了岗巴藏地的青稞税……。”这就是说既征收了从中华来的茶叶进口税（这在过去，尤其是在康南北地区，素为当地人民所艳羡之事），又征取了从前后藏而来的氆氇税（这是过去藏民的主要衣着），同时也征收了青稞税（在过去，农业区的田地，完全集中在统治阶级与寺院之中），把过去那些不劳而获，逍遥于税捐之外的剥削者们，惩治一番，要他们产出应该缴纳的税捐来给劳苦人民造福，使劳苦人们过富裕生活。征收税捐这事，在过去，那些封建盖子们，用不同方式，也向与其狼狈为奸的商官们征收一部分来着，如索过路钱、保护钱等等的所谓礼金。但这些收入，完全落在他们的手中，积累他们的财富，与劳苦人民无干。贾察之所以劝格萨尔把征收得的金银物资等作为私有，正是那些封建奴主们的自我写照。说唱者通过贾察，揭发奴主们的贪得无厌、无耻的行径，以衬托格萨尔“要为穷人给予生活费”的伟大、正直、光明的胸襟。所以当觉如把黄金给上自所谓上师、叔伯、长官、青年以及妇女们，下至穷人、奴仆等俵分之后，尚表示把俵分后剩余的黄金、青稞等除了给拉萨大昭寺的释迦像贴金之外，还“要给藏区的亲朋知己们借贷，赠送与救济”，“要作为公众的财物使用去”，“谁来借贷借给他，谁来请求给予他”（第337页）。这多么如实地反映了劳苦人民的愿望啊。在宗教迷信渗透了的过去藏区中，给拉萨大昭寺释迦佛像上供与给僧侣们布施，已成为他们的生活信条，所以在这里说唱者通过格萨尔之

口，做这些事，是不足为奇的。这个资料之五之所以弥足珍贵者，就是独特地反映了劳苦人民要过富裕幸福生活的这愿望。

在这个资料中，与上述的这一件事相同的还反映过去在牧区中劳苦人民所最感头痛而不得不忍受残酷剥削的另一件事，它通过觉如行径，讽刺鞭挞封建奴主们的无耻与贪婪。过去，牧业区中，牧场掌握在牧主们的手中，劳苦人民无扎帐之地，人民们放牧牲畜，必须向牧主们缴纳牧地地租，才能在牧主所控制的牧场中去放牧，否则只好向那不毛之地、荒凉之区，忍受风雪袭击、盗贼的抢劫。在这里，觉如给岭六部一一分配玛域土地，但出乎岭六部奴主们的意料，虽然他们按照他们的做法，提出了要付租金，但觉如的指示是只要他们向玛域山神们上供献祭，他个人一物不要，并未科敛任何财物，为自己增加财富，他仍旧是"觉如无食也无力（这个力理应作为势力来理解）"，仍然靠挖蕨麻、捕地鼠过活。说唱者们拿觉如的这种只为人们着想而不为自己打算的光明磊落的行径，愤怒地来诛伐封建奴主（包括寺院在内）们霸占大片肥沃的牧场，勒索剥削劳苦人民的行为，这种反映人民心声的资料，弥足珍贵。

第四，关于岭国的六部，是岭人们在口头上所常说的一句口头语。这六部是指哪些呢？已经译出过的资料中，没有明显的提到过。根据这个资料中叙述，对这一问题，提供了一些初步的材料。根据《格萨尔王传》各资料中所常提到的，岭人们对自己的部落总称为拉德（ལྷ་སྡེ）。拉德这一词，意为神之部落，是藏区中过去对奴主们直属及寺院所领的部落的一种雅称，久而久之，也成了那些部落的通称，如过去甘南夏河拉卜楞寺属之十三庄，就另称为拉德，以及较大部落，如甘南河曲之拉德部，青海兴海之冈哇拉德部等等。岭人自称他们的部落为拉德，是一种自我吹嘘之称。在对外关系上，凡是岭国的部落，都概括以拉德称之，但在对内关系上，则有分别，根据这个资料中前后所出看来，岭国是由拉德、措木、察向3个部分构成。拉德是嫡系部落，措木是附属部落，而察向（ཚ་ཞང）则是附属的甥舅部落。根据其他部

分资料，如《赛马》资料之一等等中所述，与这个资料之五中所提到者互证，则拉德这个称谓，从对内关系来说，专指上、中、下三岭，即属于且居（长房或长系）系所领导的赛巴八部，属于仲居（二房或仲系）系所领导的文布六部；属于穹居（幼房或幼系）系所领导的木姜四部而言。至于措木，根据现已到手的可能作为依据的材料来看，除拉德三岭有明确的所属外，在岭国的所谓内隶部落[①]与旁属部落[②]之中，很难找出一个明确的界说，措木这个部落，有措庆（大部）、措仲（中部）和措穹（小部）之分，但哪些部落分别属于这3个部落，也无显明的说法。据《诞生》资料之二、之三、之四以及《赛马》等资料所提出的属于岭六部部落，除三岭之外，尚有噶如（དཀར་རུ）、纳如（ནག་རུ）、珠部（འབྲུ分为东西）、尕部（ཟེ分为东西）、郭觉部（གོ་འཇོ分为阿尕、阿纳等部）、达让十八部（སྟག་རོང分为新包、旧包[③]等各部）、琼布部（ཁྱུང་པོ分为白、黑、黄三部）、格如十万户十二部（གེ་རུ）以及达委穆措玛尔布部（ཏ་འོས་མི་ཚོ་དམར་པོ[④]）、嘉洛部（སྐྱ་ལོ）等，这些部没有疑问是属于措木之列了。至于察向部，一般的指丹玛河流域河阴河阳各部及所谓察向部落九百户（ཚ་ཞང་རུ་བ་དགུ་བརྒྱ）。但在《霍尔侵入》资料之一中，当贾察于征调各部部署防守时，则鲜明地说噶如部落与且居系为甥舅关系，纳如部落与仲居系为甥舅关系，丹玛部的卡喇（ཁ་ར）、曲喇（ཆུ

---

① 内隶部落（ནང་སྡེ），有两种涵义，按岭拉德的狭义分法，则三岭为内隶部落，即基本部落，若从广义的分法，则岭六部落为内隶部落。在《诞生》资料之四中，有自豪的“岭地的嫡系部落，好像天上的星群”之语。

② 旁属部落（ཕྱི་སྡེ）。亦有两种分法，在拉德、措木的分法上，措木、察向等部为旁属部落，若以岭六部对外的关系来说，则日后被征服的各部落，为旁系部落。在《诞生》资料之四中，同样有自豪的“旁系部落，如山上草木，零星附属的部民则多得不可胜计”之语。

③ 包部（འབོ）。这个部落，在《诞生》资料之二原稿中，写作包（འབོ），在《诞生》资料之三中，写作遏（འོབ），在其他资料如《岭与祝古》中，无论东孔抄本及八邦寺抄本均作包。在草书中，这两个字极易混淆，兹按多数，译作包。

④ 达委穆措玛尔布亦作达伍穆措玛尔布（སྟ་ཨུ་མི་ཚོ་དམར་པོ），达伍亦有译作道孚者。

ར)、赛喇（གསེར་ར）等30个部落与穹居系为甥舅关系，则措木的部落，也有一部分为察向部落。看来，所谓拉德、措木、察向的这些区别，随着岭国势力范围扩大则不断转化。具体的例子如姜国的玉拉托居尔，当他投降之后，连同他的部属，即被安置于中岭地区，加入仲居系行列，玉拉尚成为仲居系的领导人之一了。又如珠部，本来与噶如、纳如以及尕部被称为上部四翼（ཆེ་ཡན་རུ་བཞི），而后又属于仲居系。如此情形，不胜枚举。因此，根据这些情况，所谓岭六部者，可以说就是三拉德与三措木的统称，而拉德又是岭尕布各部对外公称。

第五，在《格萨尔王传》各部中常提出有"岭王室已历18代"这一词，这18代王室的名称，众说纷纭，毫无系统，同时也仅提出五六个王之名，其他的那些世系，则不可得而知。这个资料中，比较别的资料，较系统地提出了一些王名，但亦只提出16代。根据《诞生》的4种资料及《岭格萨尔大丈夫敦珠雄狮降敌王传》等中所述，则有如下的6种说法：

①《诞生》资料之一中说：

曲潘纳布娶三妃：甲、赛妃生子拉雅达噶（ལྷ་ཡག་དར་དཀར），且居系由此分出，从母姓，称为赛巴氏。乙、文妃生子池绛华甲（ཁྲི་སྤྱངས་དཔལ་རྒྱལ），仲居系由此分出，从母姓称为文布氏（འོམ་བུ）。丙、姜妃生子扎加奔买（དགྲ་རྒྱལ་འབུམ་མེ），穹居系由此出，从母姓称为木姜氏（མུ་སྤྱངས）。扎加奔买之子为托拉奔（ཐོག་ལྷ་འབུམ），托拉本之子为曲拉潘（ཆོས་ལྷ་འཕེན），曲拉潘娶三妃，计戎妃生子戎察叉根，噶妃生子玉加（གཡུ་རྒྱལ），穆妃生子森隆（སེང་བློན）。

②《诞生》资料之二中说：

东·南卡冶满王（སྟོང་གནམ་མཁའ་ཡེ་མན་རྒྱལ་པོ）之子为向·尼亚赤赞布王（ཞང་གཉའ་ཁྲི་བཙན་པོ），其子为如叉王（རུ་ཁ་རྒྱལ་པོ），其子为如拉旺丹（རུ་ལྷ་དབང་ལྡན），其子为阿尼喇赤格布（ཨ་མྱེས་ར་ཁྲི་གད་པོ），其子为如赤俄吾雅奇（རུ་ཁྲི་འོར་བུ་ཡར་འཁྱིལ。在这父子两代王室时，迁居于玛域之玛隆意吉金科尔）。他娶达建玛（སྟག

ཕྱུམ་མ)，生东姓五子[①]，一、尼玛赖卜庆(ཉི་མ་ལེབ་ཆེན)，被称为太阳之子，娶赛萨玛(གསེར་བཟའ་མ)，生八子，成为赛巴八部落。二、达瓦赖卜庆(ཟླ་བ་ལེབ་ཆེན)，被称为月亮之子，娶岭萨玛(གླིང་བཟའ་མ)，生六子，成为中岭六部落。三、噶玛赖卜庆(སྐར་མ་ལེབ་ཆེན)，被称为星宿之子，娶姜萨玛(སྨྱངས་བཟའ་མ)，生四子，成为下岭木姜四部落。四、曲潘纳布(ཆོས་འཕེན་ནག་པོ)，娶戎萨(རོང་བཟའ)，(甲)卵生五子(སྨུག་སྐྱེས་ཀྱི་བུ[②])，计一、东杰·赤玛王(གདོང་རྗེ་ཁྲི་དམར)，二、木巴·达捷赤赞(མུ་པའི་དར་རྗེ་ཁྲི་བཙན)，三、赛巴·尼玛奔图(གསེར་པ་ཉི་མ་འབུམ་ཐུབ)，四、穆姜·仁庆达雅(མུ་སྨྱང་རིན་ཆེན་དར་ཡག)，五、噶德·朝加魏尕尔(དགའ་སྡེའི་ཁྲོ་རྒྱལ་བེར་དཀར)。后三人的后裔，构成为尕(སྒ)、珠(འབྲུ)、冬(ལྡོང在《诞生》资料之二中，误译作岭)等三族姓。乙、胎生四子(ཇོད་སྐྱེས་ཀྱི་བུ从白肉球中剥出者)，一、阿吉·南木卡三霞(ཨ་སྐྱིད་ནམ་མཁའ་སེན་ཞལ)，二、戎察叉根，三、森隆，四、晁同(ཁྲོ་ཐུང)。

三、《诞生》资料之四中说：

猴子与罗刹女同居后生子东·喇察格保，为岭人的祖先，他有三子，1. 曲潘纳布，2. 曲拉潘，3. 拉嘛潘。

四、《岭格萨尔大丈夫敦珠雄狮降敌王传》中说：

吐蕃王室后裔中的一个姑娘叫岭洛瓦（གླིང་ལོ་བ），生子岭尕尔三贝敦珠（གླིང་དཀར་བསམ་པའི་དོན་འགྲུབ），以无父受人歧视，被迫与其妻东曲措玛（ལྡོང་ཆོས་མཚོ་མ）迁至东方玛沁邦日山下居住，后又辗转迁至岭尕兑，生三子，1. 曲拉潘（ཆོས་ལ་འཕེན），2. 阳拉潘（ཡང་ལ་འཕེན），3. 曲潘纳布（ཆོས་འཕེན་ནག་པོ）。这时，南方贡布（ཀོང་པོ）王霞赤（ཤ་ཁྲི）的部落，自嘉戎察哇（རྒྱ་ཏྲུང་ཚང་བ）兴盛起来，冬仁楚瓦庆布（ཏུང་རིན་འབྲུ་བ་ཆེན་པོ）的小首领贡郡岭瓦才派（ཀུན་སྐྱོང་གླིང་བ་ཚེ་འཕེལ），率领了一部分部属，迁至北方夏日多麻（ཤར་སྟོད་ཟ）地区的卓卧沟（སྒོ་བོ་ལུང）的卓卧海（སྒོ་བོ་

---

① 达建玛所生五子，原稿只提四人，余一子脱落未载。

② 卵生与胎生原文作 སྨུག་སྐྱེས་ཀྱི་བུ་与 ཇོད་སྐྱེས（亦作 ཇང་སྐྱེས）ཀྱི་བུ，意不解，暂译如此。

མཚོ）边的穆布滩（སྨུག་པོ་ཐང）居住（此地在岭地北部上方）。他有二子，长子也叫曲潘纳布，生有三女。岭尕尔三贝敦珠给他三个儿子娶了这位居住在穆布滩中的贡郡王的三孙女为妻，他们的后裔，形成为上、中、下三岭三王系。

关于三岭的形成，在这个资料中，说得极为紊乱，前后矛盾，有好多没有人名，难以归纳，兹将其较有系统而能提出人名等的两种不同说法列于下：

甲、长子曲拉潘娶赛措玛（གསེར་མཚོ་མ），生子赛巴·尼本达尔雅（གསེར་པའི་ཉི་འབུམ་དར་ཡག），又娶戎妃（རོང་བཟའ），生子晁同。次子阳拉潘娶文措玛（འོམ་མཚོ་མ），生子珠·尕德·曲郡外纳（འབྲུ་དགའ་སྡེའི་ཆོས་སྐྱོང་བེར་ནག）及文布阿奴华桑（འོམ་བུ་ཨ་ནུ་དཔལ་སེང）。幼子曲潘纳布（ཆོས་འཕེན་ནག་པོ）娶邦措玛（སྤང་མཚོ་མ），生子戎察叉根及穆巴仁庆达尔鲁（སྨུག་པོའི་རིན་ཆེན་དར་ལུ）。

乙、曲拉潘娶三妃，1. 戎萨生子戎察查根，2. 达萨生子晁同及达让阿奴司潘（སྟག་རོང་ཨ་ནུ་གཟིག་འཕེན），3. 森萨生子森隆（森唐喇杰 སེང་ཐང་ར་རྗེ）。

五、据贵德地区流传草本中所说：

岭尕兑的塔乍王生有五子，为森唐喇杰、晁同等。这个所谓塔乍王在《岭格萨尔大丈夫敦珠雄狮王传》中则作达让王，五子为 1. 尕赖恭穹（དགའ་ལེ་གོམ་ཆུང），2. 森唐喇杰，3. 晁同达（ཁྲོ་ཐུང་སྟག），4. 邦萨达（སྤང་ཟ་སྟག），5. 则古尔达（ཚེ་བཀུར་སྟག）。

六、这个《诞生》资料之五中则说：

岭王室已历 18 世，加上这 18 世以前的名号上冠有赤字[①]的两王室，共 20 世，但据叉根唱词中所提出者，则仅有 16 室。

---

① 在藏区中，自吐蕃王朝中的传说王系开始，这些统治人物的名字中，常冠有赤（ཁྲི）字，以表示其身份崇高华贵，神圣不可侵犯。吐蕃王国崩溃后，此种崇号为各地的奴主们所窃用，都喜欢在其名字与外号上冠以赤字，《格萨尔王传》中，在名字中冠有赤字者不少，都含有上述这用意。与这个赤字的用法相同者，尚有杰（རྗེ）字，杰意为主、尊贵者等，因之格传中有不少的部落长及其小王子们在其名字中，都嵌有杰字，以示与众不同，如玉赤公杰等等。

计母后来自天上的三王室：1. 堆东尕布（གདོས་གདོང་དཀར་པོ），2. 杂东穆布（ཛ་གདོང་སྨུག་པོ），3. 曲东堪巴（ཆུ་གདོང་ཁམ་པ）。母后来自地上的三王室：4. 尼玛楚让（ཉི་མ་འཕྲུལ་རིང），5. 达哇楚让（ཟླ་བ་འཕྲུལ་རིང），6. 噶玛楚让（སྐར་མ་འཕྲུལ་རིང），7. 伍噶尔嘉布王（དབུ་དཀར་རྒྱལ་པོ），8. 伍宛嘉布王（དབུ་སྔོན་རྒྱལ་པོ），9. 伍赛嘉布王（དབུ་སེར་རྒྱལ་པོ），10. 贵尼格布（སྙོས་ཉི་ཀད་པོ），11. 贡木干尼玛（སྙོམ་ཀན་ཉི་མ），12. 东吉扎卡（སྟོང་རྒྱས་གྲ་ཁ），13. 曲潘纳布（ཆོས་འཕེན་ནག་པོ），14. 喇叉格布（ར་ཁྲ་ཀད་པོ），15. 阿乜曲拉潘（ཨ་མྱེས་ཆོས་ལ་འཕེན），16. 茹叉格布（རུ་ཁྲ་ཀད་པོ）。

关于三王系的所出，在这个资料之中，则说 1. 且居出于喇叉嘉布王，2. 仲居出于曲拉潘，3. 穹居出于瑞叉嘉布王①。

综上所述，所谓岭国王室的先王，传说纷纭，莫衷一是，各资料中，也提不全本身所提出的人名来，这些情况，说明了这个故事流传之久与地区之广，各地说唱艺人们，就本地区流传的材料，把他们编进去来说唱，并未加以综合比较，因而形成了这五花八门的说法。不过就各种资料所提出的材料来看，曲拉潘与曲潘纳布两人，为岭王室中较为知名而且年代比较近之王，根据《霍尔侵入》之部中，霍尔方面辛巴梅乳孜与白帐王等所唱的词中看来，则霍尔的托托热庆王（ཐོག་ཐོག་རལ་ཆེན为白帐王之祖父）与岭国曲潘纳布同一时代，霍尔的托茂（一作托穆）热庆大王（ཐོག་མོ་རལ་ཆེན为霍尔白帐王之父）与岭国曲拉潘同时代。又据《岭格萨尔大丈夫敦珠雄狮王传》中所说，格萨尔为岭尕尔三贝敦珠之第三世孙。这样，曲潘纳布与曲拉潘两人关系是父子？是祖孙？甚至是弟兄？各种资料中都闹不清，没有一致的说法，不过据多数资料中说法（在整个《格萨尔王传》各部分中，对这两人，常有提起，或追仰其勋业，或叙述其逸事），一般看来，曲潘纳布在前，曲拉潘在后，而以叉根等作为曲拉潘后裔者较多，

① 瑞叉嘉布王（རུས་ཁྲ་རྒྱལ་པོ），似即茹叉嘉布王（རུ་ཁྲ་རྒྱལ་པོ）。在藏文中 རུ 与 རུས，仅一后音字母有无之别，两者之中，可能有一处笔误。

因之，他们的关系，以作父子（或祖孙、叔侄）关系来看，较合于实际。

（三）

岭国的疆域，一般称作岭尕兑，这个地区，究竟在何处？对玛域，是岭国的原来根据地？还是如《诞生》资料之一、之五所说，由觉如占领下来之后，分配给岭国各部呢？同时，在《格萨尔王传》的许多资料中，对于这两地观念不清，是一？是二？模模糊糊。

根据《诞生》5份资料中所述，则对此问题，显有两种说法。

1. 岭是岭，玛域是玛域，是两个地区，玛域之成为岭国的正式领地，则自觉如占领玛域，给岭国各部分配给牧地之时起。在《诞生》资料之一及之五中，都说玛域在过去是个三不管地带，无论印度、中华、姜国、尼泊尔等等都没有占领得成，只起了一个地名。在《赛马》资料之一、之二中也有相同的说法。这些资料中把玛域描写成为偏僻荒凉，纯是凶煞妖魔、魑魅魍魉等盘据之地，自觉如占领之后，玛域才成为山清水秀、草木嘉茂、气候温和、物产丰富、亦耕亦牧之锦绣河川了。但是，在这些资料之中，也记载了一些不能自圆其说之传说。甲、一再说玛域的宝藏，是曲拉潘所有者，为岭国人公众所有物，这就是说那地区，在曲拉潘时代，已为岭人所有。则“岭六部过去没有占领它，现由部多鬼来做地主”（《诞生》资料之一第90页）的这种说法，从何而起？乙、在格传中对某些地区的介绍，不论在占领玛域分配土地之前或之后，都是一样的，如总管叉根之领邑叉浦尼玛科，叉浦赞冷拉卡山，叉卡点巴城等，在任何时候的唱词中，都无变改，则占领玛域后分配土地，定居下来之说，难以自圆。

2. 岭与玛域，混淆不清，没有显明的区别，所谓三岭的一

些区域，按所提出的名称来看，实际也就是玛域地区。如《诞生》资料之二中所说的“岭国拉德地方上，有一个时期，来了戎地……猎手，从岭国的山脑和谷口地方，猎杀了很多大鹿、青羊、黄羊等，……”“那个戎地的猎手，在玛·德雅达塘滩将野马、野牛……猎杀，使黄河变成了血流……”。（第18—19页），又如《诞生》之四中所说，“自此以后，岭地弟兄三人，分为三部，占据了玛域土地，繁衍起来了。……所谓岭地的且居就是大儿子的后裔，仲居就是老二的后裔，穹居就是小儿的后裔。且居、仲居、穹居三个系统，就是从这里产生出来的。”（第9页）这些叙述，很清楚地交待了岭国的地区就是玛域。在格萨尔未到玛麦之前，未如像《诞生》资料之一及之五所说那样分配玛域土地之前，岭人们就活动在玛域的黄河川了。

欲搞清这两种纠缠不清的说法，求出一个对于岭国历史地理有大体的概括及对故事情节有较为明确的了解起见，首先要1.从岭这个地区在哪里来探讨。据《岭格萨尔大丈夫敦珠雄狮王传》中所说，则岭这个地区，在金沙江之边及玛茶多洋（མ་ཁ་སྟོད་གཡང）之间，名为岭德瓦（གླིང་སྡེ་བ），而玛域则是黄河川。这两个地区一在长江边，一属黄河上流，在地理上，中间仅隔一条巴颜喀拉山，地域虽相毗连，但是纯属于两个地区。

2.从岭国祖先占领岭与玛域的先后去探讨。据《岭格萨尔大丈夫敦珠雄狮王传》中所说，则岭尕尔三贝敦珠与其妻东萨曲措玛（སྟོང་བཟའ་ཆོས་མཚོ་མ）先迁在玛域的玛沁邦日山（རྨ་ཆེན་སྤོམ་རི）之下，以后又迁到岭尕兑去。他的三个儿子娶岭北地区的贡郡王三孙女后，分住上、中、下三岭，三岭之名由此起，这时，他们的牧地，已达到黄河源头一带，这一点在这个资料中没明确交待，但从他们把岭尕尔三贝敦珠水葬于扎陵鄂陵湖[1]之事看

---

[1] 这两个湖虽为交接湖，黄河纵贯其中，但两湖相距四五十里，如何能把一个尸首分葬在两湖中去？原稿显有笔误。在藏区中，对这两湖常习惯在口头上并提为措扎陵鄂陵（མཚོ་སྐྱ་རིང་སྔོ་རིང་亦译作措嘉让鄂让），在对于地域无严格区别的过去的藏民社会中，把某些地区相并混谈的这种事，是极为平常的。

来，可以了解那些地区，已有他们牧踪。同时，这个资料提到“曲拉潘的部落，也稍稍发达起来”，魔王鲁赞之父“笃布雅洁纳布（བདུད་པོ་ཡབ་རྗེ་ནག་པོ）将岭曲拉潘的北面的少数部落，予以破坏，由于发生这种威胁，所以曲拉潘部落仍旧逃向上、中、下三岭去居住。”从这个资料叙述中，我们知道岭王先据玛域，后迁岭尕兑，又发展至玛域，由于受到魔国的侵略，又退回到岭尕去了。这情况从《诞生》各资料中一致说玛域宝藏是曲拉潘所有者的这一说法，完全吻合，就是说，玛域在曲拉潘及其父时，已属于岭国所占有。又如《诞生》资料之四中所说，则岭国东·喇察格保之时，已在玛域生活，而他的 3 个儿子之时，占领了玛域而繁衍起来（第 5—9 页）。在《诞生》资料之二中，则说于阿尼喇赤格布及其子如赤俄吾雅奇之时，即定居于玛域的玛隆意吉金科尔了。

从上述的资料看来，岭与玛域在地理上是两个地区，岭国先占据岭尕，以后发展至玛域，同时，岭这个名字，原来是岭王室母妃之名，也是他的先王之姓，岭尕哇三贝敦珠之名，即由于他的母亲岭洛瓦而来，后来则以岭为部落之号，而将东萨之姓作为他们之姓了。既然，以岭为其部之号，则岭为部落名称，玛域为其繁息地区，这两者的区别，就在这里，两者混为一谈，即在这里。上、中、下三岭，既是曲拉潘弟兄三人三插帐处，也是三支系的名称，这个名称，与岭国部落名称同样并不受他们所驻牧地的地域改变而改变，他们在岭地驻牧时，称为岭部及三岭，迁至玛域也是岭部及三岭。这种情况，如这个《诞生》资料之五中于分配地区时，觉如鲜明地说把玛多分配给且居，玛格分配给仲居，玛麦分配给穹居，就是把玛域作为三岭。这种情况，在《赛马》等等资料中都已为定名，而成为一而二，二而一了。

（四）

关于流放觉如之事，在《诞生》的 5 份资料中，都无异说，

都叙述了流放的这回事。分歧点在于流放的地点。在这些资料中，资料之一中叙述直接流放至玛域，资料之五中则叙述流放至岭与玛域的中间地区霞阿绕都绕堆多谷中的颇绕赤堆贡玛滩，进据玛域是觉如自动前去的。《诞生》资料之二及之四，以及《赛马》资料之一及之二中，都叙述为流放至玛麦玉隆松木多。这些分歧的根源在哪里？这些都由于觉如未流放之前，岭国究竟在哪里驻牧之分歧而来。《诞生》资料之一及之五，既然于觉如出生之时，将岭国的区域，限定在岭地，当然，以玛域为流放之区了，而《诞生》资料之二及之四，则既肯定地叙述岭国先王，定居于玛域，则流放觉如之地，当然是“天是三角形，地是三角形，枭鸟哈哈地发着笑声，妖马、狐狸嗥叫着，部多鬼魔、罗刹凶煞吸着烟火”的玛麦了。这就是这四种资料对于这一问题不能有一致的叙述的基本分歧点。同时，关于流放的对象，《诞生》资料之一、之四、之五及《赛马》资料之一、之二等，都说成觉如母子两人，而《诞生》资料之二中则独特地提出于觉如未诞生之前，葛姆一人，即被流放到玛麦玉隆松木多去了。

关于觉如被流放之时，究竟有几岁，也是众说纷纭，莫衷一是，计有：

1.《诞生》资料之一说，觉如6岁之年癸未（水羊年）被流放至玛域。

2.《诞生》资料之四说，觉如4岁之时，被流放至玛域。

3.《诞生》资料之五则说觉如3岁之时，被流放到霞阿绕都绕堆多谷中的颇绕赤堆贡玛滩。

4.《诞生》资料之一说觉如8岁之时，被流放至玛域。

5.《诞生》资料之二则说觉如诞生后9日，即被流放至玛域。

关于他在玛麦居住之时间，也众说纷纭，难求一致。计有：

1.在玛麦居住4年，在觉如行年8岁之时，举行赛马，登位称王（《诞生》资料之四说）。

2.在玛麦居住2年，在5岁之时，举行赛马，登位称王

（《诞生》资料之五说）。

3. 在玛域居住4年，在他12岁之时，举行赛马，战胜群雄，登位称王（《诞生》资料之一说）。

4. 在《霍尔侵入》资料之一、《平服霍尔》资料之三及《北地降魔》资料之一中，都说格萨尔前赴魔国之岁为木虎（甲寅），年15岁。

5. 在玛域居住了8年，在他8岁之时，举行赛马（《赛马》资料之二说）。

6. 在《岭与上蒙古》资料之一中，格萨尔自述生平的唱词中，有

"从5岁起吃人间世饮食，

13岁打开了玛尔康水晶崖宝库门，

15岁赴北地降鲁赞，

25岁去霍尔杀白帐，

35岁征服姜国，

40岁到南孟征服辛迟王，

45岁到北地征服大食……"

7.《诞生》资料之二及之三中，则叙述觉如于8岁时，打倒晁同与达让司盼，扶贾察登岭王位，13岁这一年，举行赛马，登位称王，这两个资料中叙述他是葛姆被放逐到玛麦后而生的，则他在玛麦居住的时间为13年。

据一般传说及格传的其他资料中零星提起者看来，格萨尔赛马获胜登岭王位，经过3年，才去北地降魔，这样，他赛马之年，应为12岁或13岁，与上述大体相合。因此，他在玛麦居住期间作为4年，到玛麦之时，年龄8岁，较有根据。

既然，如上所述，玛域在曲拉潘之时，已为岭之领地，为何在这些传说中，又出现了流放觉如到玛域（或玛麦）的这些传说呢？首先，我们从玛域这区域的地理条件来看：

"黄河流域上面插入印度地区；

是与佛法传承的印度相近的地区；

下面插入汉人地区，
是与产茶汉地相近的地区；
东方的杂庆叩秀山①，
是通霍尔敌国的道路，
与雅拉山相接近，
与黄霍尔相邻近；
北面拿扎曲隆② 外，
是黑色魔鬼③ 住帐地，
是阿达龙女的娘家，
与阿扎鸿部落相杂居，
是龙煞来往的焦点；
达如的察措尕茂盐海，
是撒达④ 姜私有的地区，
是黄河川道的分谷，
是姜岭斗争的导源地……”（《诞生》资料之一第 90 页）
“黄河川桑欠科巴这个地区，
上面插入印度地区，
下面插入汉人地区，
对面插入阿庆霍尔地区，
那面插入阿德戎地区……”（同上揭第 134 页）

上述的“上面”指西方，“下面”指东方，“对面”指北方，“那面”指南方。从这两截唱词中，给我们指出所谓玛域这个地区的东与北方有霍尔，西北方有魔国，东南方有姜国，南方有戎国。是四面有强敌之区。从这个地理条件中，我们可以看到当年曲拉潘之时，岭国力量，虽已发展至玛域，但那时，他们毕竟是一个不怎样强大的部落，还在向霍尔纳差进贡，求其庇护（见

---

① 即杂嘉叩秀山（ཛ་རྒྱལ་ཁྲ་སྐྱུག）。
② 亦作曲隆拿扎谷（ཆུ་ལུང་ན་ཁ）。
③ 指魔国。
④ 亦译作萨丹（ས་འདམ）。

《诞生》资料之二第 97 页、102 页及《霍尔侵人》资料之一第 40—41 页），终因受不了魔国的侵凌及霍尔的需索不得不放弃而退回到金沙江边的岭尕兑去。在《诞生》及《赛马》各资料中，所以一再提出玛域宝藏为曲拉潘所有者，即指这个地区原来就是他们领地。就是一开始即叙说岭国先王即迁居玛隆意吉金科尔的《诞生》资料之二中，也不能不说玛麦是凶煞鬼魔出没之区，而所谓玛麦这地区，恰恰就在玛域区域东北方，与霍尔接壤。觉如之所以被流放到玛麦去，正如各资料中一致所说的，表面上虽由岭人来流放，实际则是觉如为了降服玛麦的那些鬼魔，才一再地愚弄岭人，威胁坚决不主张流放的总管与贾察两人而成为事实者。给岭国各部分配玛域地区这故事，虽然《诞生》资料之二、之三及之四中，都没有这一条，但如《赛马》资料之一及之二与《霍尔侵人》之部中，都简略地提到这一过程。同时，在《诞生》资料之二、之三、之四、之五及《赛马》资料之二中都叙述了觉如曾把窥伺玛域的魔国鲁赞予以重创而把他撵跑，把那魔王鲁赞窜扰岭国的道路打断了，也有惩处了霍尔的阿彦强盗们及打死霍尔托托热庆王，退回霍尔三女等故事。这一系列故事，都在说明在格萨尔未登位之前，岭与魔国及黄霍尔的关系，已经僵化，新兴的岭国，已把过去侵凌他们的侵略者，在某种场合之下，予以打击了。不过这种行动，都托之于神奇变化罢了。因之，所谓觉如之被流放到玛域（或玛麦）的这一故事，可以当作岭国为了抵抗东方及北方的侵略者所采取的一种军事行动来看，所谓玛麦的凶煞、玛茂等鬼魅妖魔，不是别个，正是那些外来侵略者。在格传中鬼魔之代表黑暗势力及敌人，是各种资料中的一致说法。因此这个问题，我们可以这样来看待：玛麦的煞魔被降伏，鲁赞被撵跑，霍尔王被砸死，霍、岭边界被肯定，正是流放的目的胜利地完成，玛域地区土地之被分配，正是将昔日放弃的土地重行恢复后，进行分配的一种行为。

（五）

这个资料之五，有些故事的叙述，完全保存了民间说唱艺人所唱的本来面貌，从这一些故事中，我们可以对照出那些受封建奴主们豢养的所谓“略闻明处”的宗教界文化人，为了效忠他的靠山而篡改说教的可耻的企图来。贾察与柔萨格措结婚之事，在《诞生》资料之三中，被安排为贾察被觉如扶持登上王位之后；觉如建议为岭30位英雄授室，在授室的大会上，珠姆教唆柔萨格措把她父亲喇·噶觉哦格吉的命根子神蜂借她一用，企图通过蜜蜂降落在那个人身上，即准备嫁他，结果蜜蜂落在觉如头上，为觉如捕捉不放，因而促成了觉如安排柔萨格措嫁于贾察之事。故事的叙述，充满着迷信观念。但在这个资料之五中，这一故事的安排则变成这样曲折而多彩的一个故事了。柔萨格措已被聘为为晁同之子年察阿丹之妻，晁同于大会岭诸部，宣布赛马的大筵会上，企图一举两得，既宣布赛马，也给阿丹结婚，因而在岭诸部大会场的另一角，给这些富翁亲戚们张筵设席。那些亲戚们挑唆觉哦格吉变化为一只蜜蜂，把觉如母子眼睛叮瞎，让他们满滩乱转去，作为赏心乐事。不料这可恶的行为，被觉如猜知，把蜜蜂逮住，准备处死，而那个所谓觉哦格吉，顿时人事不省，死了过去。觉如不顾岭国的上师以及总管、达让、晁同、司哇等请求，讽刺总管说：

“……叔叔呀，……我以为叔叔总管王到觉如面前，是来询问、看望觉如的眼睛是不是被叮瞎了，想不到您竟然为了替觉哦格吉求情而来此呀！……假如昂琼的眼睛被叮瞎，是不是有放它的可能？”

他讽刺达让，讽刺晁同，讽刺司哇，对他们所提出的奉送财物一节，极尽挖苦之能事。岭人们企图通过贾察去达到目的，认为“贾察可以打他，也可以去抢”。可是牧主们的如意算盘打错了，贾察觉如弟兄两人，扮演出一副红黑脸孔，用巧计迫使晁同

在阿丹同意之下，不得不把柔萨格措让出来，使她嫁给贾察。

同样的故事，但经宗教人士之手，则完全变质，一变而为替他们说教之工具了。《诞生》资料之三中竟把觉哦格吉的蜜蜂，描写为公正、明智、以人民爱好为爱好的灵物，好像是它已充分了解觉如与珠姆是天定良缘而应由它来撮合似的，故直向觉如头上落下去，这是多么奸巧而阴险的毒计，给人们暗示觉如就是化身，就是我们队中之人，可是在这个资料之五中，则赤裸裸地揭开了奴主们的画皮，觉哦格吉不仅是一个封建统治者——奴主，同时又是富豪，又是大咒师，是压在劳苦人民头上的三位一体的大封建盖子，通过他这个形象，我们看出了他们这批残无人性的家伙们不仅以其奴主身份蹂躏劳苦群众，生杀予夺，为所欲为，而且还以其所谓敦巴——咒师身份，凭他们恶邪毒术来残害劳苦人民们作为他们取乐之资，这种灭绝人性之残暴行为，如实地绝不夸张地反映出这些家伙——咒师兼奴主、富豪的真实面貌，这就是过去藏区中劳苦人民所受的另一种无可奈何之残酷压迫，在这里通过觉如，以觉哦格吉为代表，把那些无耻的奴主、恶毒的咒师、残暴的豪富们惩治一番，使他们不得不俯首帖耳，唯命是从，使人心神舒畅，不能不叫绝。

在《诞生》与《赛马》各资料之中，都已说在赛马之前，觉如与珠姆已是订了婚的夫妇，同时嘉洛这个人，也是附属于岭国的一个部落的小牧主，但为何把这些竟作为赛马彩注之一呢？这个事实，给我们以启示，在那野蛮残凶的奴隶社会中，奴主们生杀予夺的狰狞面貌就是这样的，根据各资料的叙述，嘉洛本不是岭人，也不是什么有“华贵门第、身份”之人，原来是一个穷光蛋，后来机缘凑巧，发了财，一些流亡的人们依附于他成为一个小小部落，依附在岭国，求其庇护者，在岭国的统治者的眼目中，他是尽可以鱼肉的对象，觉如是一个穷小子，更不在话下，在选婿时，珠姆不去选各部落的豪门之子，而偏偏选中了这个既丑而穷且脏之人，那些为所欲为的奴主集团们，怎能允许这种敢于反抗他们意志之事发展下去，他们野蛮的宣布珠姆与嘉洛人、

财、部曲为公共所有者，要借着赛马之良机，一并解决。这样，既可以惩处那不听命令的叛逆，还可以美人、财富、部曲同得，是一桩不小的财气。不管珠姆如何悲愤地说：

“弱小者的美丽的妻子，

是强暴者们共同所有者。”（第 447 页）

也不管觉如如何抗议：

“达让长官的妻子是否作为公有物来做赛马的彩注，仲居仓的妻子是否作为公有物来做赛马的彩注？”

“既然且居、仲居、穹居他们的妻子都不作为公有物当做彩注，为什么要把我的妻子作为公有物当作彩注呢？”

珠姆的回答，真是一针见血：

“这是因为且居与穹居不同，强者与弱者不同，有钱的人与穷人不同，有势力者与无势力者不同的原因哟！”

觉如悲愤地说：

“且居与穹居当然相同，强者与弱者当然相同，有势力与无势力者当然相同。所不同者只有穷与富二者之差异罢了。众弟兄之中，那能有高低与贵贱的分别？大家都一样的哪！”（第 455—456 页）

“我乃是花花岭尕的后嗣，怎会有不是王族的道理？……在圣洁的弟兄血缘中，肌肉怎会有一斤的轻重分？……

玛嘉邦喇的那宝藏，我觉如并没有卖出去，……”

“他们竟然不把我觉如作为部落之主子，竟然把你珠姆作为公有物当彩注。……”

这一些，正是劳苦人民在封建盖子压迫之下，一切没有保障的悲愤呼声，说唱艺人通过觉如之口以这样沉痛的笔触，抒发这多少年来为奴主们所鱼肉蹂躏的痛苦啊。可是同样的情况，同样的事实，在为封建奴主们所豢养受封建奴主们指示而篡改民间说唱艺人的原始的材料为奴主们宣扬德政、神圣的那些本子——如《诞生》资料之三、之四，《赛马》资料之一等中，竟不见有这种代表穷苦的被压迫的人们的抗议声。这是这个资料之五所不同于

他本之处。

如前所述，这个资料之五是综合本，不仅叙述了诞生，也包括赛马、霍尔侵入等，由于残损太甚，有些故事不能窥其全貌，同时还有哪些情节，无从知道。但是就它所叙出者，除了上述的各节处，与别本情节不同者，尚有如（1）别本只提到葛姆生格萨尔之前，先生了神子、神女、龙子等，分别被天神、空行母、龙王们迎接而去，在这个资料中，尚有神魔同生，生下了一个肉球，内面是辛巴梅如与多卜庆，被丢进霍尔河中，为霍尔白帐所得而抚育之事，这一故事，流传亦广，在亚历山大·达维德·尼尔所辑的《岭超人格萨尔王传》中，收集有这一故事，但在其他资料中则少见。又如关于梅萨的叙述也与《诞生》资料之二、《北地降魔》等资料中所述者有异，其他类似的与别本有异的故事，如霍尔人们称格萨尔为辛巴格萨尔、格萨尔属于仲居系等等，在这个资料中不一而足，说明这个资料的形成与流传区域与其他资料的出处不同，弥足显出《格萨尔王传》百花争艳、为劳动人民所喜爱而随着不同的地区、不同的社会情况，来创造的瑰丽局面。

（六）

岭与霍尔的战争，在《格萨尔王传》中，占一主要位置，关于这个战争的起因，在《霍尔侵入》资料之一中，叙述得太简略，故事集中在抢珠姆的一点上，虽然把岭与霍尔双方在过去的一些纠纷提了一下，也只是寥寥数语，使人难以窥其全貌。在《诞生》资料各部分中，对这些事，分别都提到了一点，综合起来，对岭与霍尔战争的远因，可以得一虽简略但尚足以说明问题的节略。

在格萨尔以前，岭与霍尔的关系，据《诞生》资料之二中所述是这样的：

“从巴都尔（བ་དུར）以后，托拉王（ཐོག་ལ）以前，有一个时

期，岭尕布曾给他们交纳赋税，岭部的曲潘王① 与总管王在位期间，纳于霍尔的赋税，计有蕨麻十成，豆税② 五成，夏天的夏贡，门地的盐税，中华的茶税，珑地的竹子等。霍尔将日巴部落女子喀德、唐巴部落女子吉德玛、奔巴部落女子昂撤钟等……强迫嫁给岭国的且、仲、穹三系。……”

觉如生后8个月后，他向总管王提出抗议：

“为何向黄霍尔纳赋税？
霍、岭为何要结亲？
霍尔的魔鬼神三姊妹，
为何嫁于岭尕布为妇人？……”

他一方面将3个霍尔女子用送鬼方式驱逐出去，一方面到霍、岭交界处霍尔雅拉赛吾山上向霍尔阿南王——白帐王抗议：

“在我觉如未生前，
你霍尔们无所不为竟横行，
在我花花岭尕地，
你们把欺凌之事来做尽，
三夏给你们霍尔纳酥油税，
在三春开始的日子里，
要给你们献纳十成蕨麻税，
三四一十二税种，
三五一十五种差，
都由你霍尔拿将去，
霍尔的日、唐、奔巴三姊妹，
竟强迫岭人来结亲！
……
自从今天以后起，

---

① 即曲拉潘。

② 此字藏文作སོན་ཐུ，有作为སོན་སྲན者，有作为རམ་ཐུ者。前者作豆类解，后者作然卜籽解。

在霍尔的雅拉赛吾山，
有这像黄牛之尸的大盘石，
有这像牦牛尾巴的柏树林，
以此作为霍、岭分界的标志，
如果越过这境界，
肯定闹起人命的事情来……”

（《诞生》资料之二原稿第102—108页）

他发出炮石，打死了霍尔托托王、托拉仁庆、霹雳劈死了魔鬼神九弟兄。又以炮石击毙天神沙滩（གནམ་ལྷ་ཐེ་མ）中的唐巴部士兵900名，赶来霹雳马92万头。这件事实，在《霍尔侵入》资料之一中，白帐王口中叙述时：

“当我霍尔托托热庆王在世时，
对那岭国各部落，
三夏征收酥油税，
三秋征收白米税，
三冬征收肉类税，
一百至少抽五十，
豆子[1] 要抽百之五，
蕨麻要抽百之十，
贾察生后常拖欠，
觉如称王不给了，
……
霍尔耿尕姑娘司玛措，
嫁作兰巴却嘉为妻室，
葛岭不和闹战争，
兰巴却嘉被杀死，
贾察霞鲁那小子，

① 此字藏文作སོན་བུ，有作为སོན་སྲན者，有作为རམ་བུ者。前者作豆类解，后者作然卜籽解。

竟说‘姑娘不好惹来的’，
对我霍尔耿尕姑娘司玛措[①]，
割断了头发逐出门，
哭哭啼啼赶回娘家去，
对我霍尔耿尕部义允瑙吾他[②]，
用刀砍断右面手，
抢去五花风翼驹；
不仅限于这些事，
葛姆的伍窦觉如那小子，
三年之前的那时光，
在我阿庆唐哇的地方上，
拿他的江尕外卡开马路[③]，
……
向我黄霍尔投一石，
使我托托热庆大王的，
白帐倒复在戈壁去[④]，
抢去霹雳马九十二万匹[⑤]，
……
杀我良民九十九，……”

（《霍尔侵入》资料之一第12—13页）

这两个资料对勘时，所谓霍、岭双方的“男仇女恨”“人命马恨”就有这些。而《诞生》资料之二中所叙述的更为具体，关于“女恨”除了耿尕部姑娘司玛措之处，还有作为霍尔的代表下嫁于旦、仲、穹三王系的霍尔日、唐、奔巴三部的三姑娘被作为女魔

① 此句原甘南黑则寺抄本缺，据化隆德恒隆本补入。

② 以下3句，据化隆德恒隆抄本补入。

③ 此句据化隆德恒隆本改译。

④ 此句的倒复一字原文作 སྒྲིབས，意为扣下、俯下，前译作“移向”，与《诞生》资料之一、之二及之五中所述对勘起来，此处译言托托热庆王被砸死，以白帐俯下代之，因此作倒复较佳。

⑤ 此句据化隆德恒隆抄本所述，及参照《诞生》资料之二所述改译。

赶回来的仇恨（这事在这个资料之五第七章抢拉唱词中，也曾提起）。同时，尚有单方面指定以雅拉赛吾山为界，不许越境，把霍尔的活动限制在雅拉赛吾山以北的这事，他们过去所享有的托托热庆王对待岭曲拉潘的那种横行妄为、剥削需索的日子，一去不复返了。这种情况，在《诞生》资料之一中说得很清楚。当以梅乳泽、朗巴查巴尔、抢拉3人为首的所谓阿彦七强人[①]，在玛域地区横行抢掠，商旅蒙受巨大损失时，觉如认为"这是我觉如的地方，就是死神阎王，也不许抢人，对几个霍尔的辛巴，有什么害怕的必要。……"（《诞生》资料之一第118页）撵跑了阿彦七盗，炮石打杀了在霍尔金刚九峰山消遣玩景的托托热庆王等200人，这不正是打击霍尔们不能为所欲为的事实吗？与此相同的事件，在这个资料之五中叙述时故事情节过程虽不一样，但打击霍尔举动，则基本一致。这个资料中，对霍尔的为所欲为，侵犯岭国草原的行为，说得更具体。觉如先后把妄自尊大，侵入岭国草原的霍尔白帐王之父及噶尔瓦王之父雅托托拉仁庆[②] 两人为首的100多人一一打死，赶去霍尔马匹2500匹。这不正是岭国保卫自己疆土，不让别人侵犯，一反过去在曲拉潘时代，低声下气，仰霍尔鼻息的懦弱行为吗？当然，这种事件，在岭国来说是正义的，但从侵略成性、需索无厌的霍尔人们来看，则魔么岭部，敢于抗拒贡赋，一再地闹出"男仇女恨"、"人命马恨"，是极难容忍之事，所以不必再等抢掠珠姆之事发生，双方的关系已如箭之在弦。这些情况，就是构成霍岭战争的远因。这些资料，

---

① 阿彦七盗（ཨ་ཡན་དག་བདུན）。阿彦七盗为霍尔的一个成语。阿彦在霍尔语中，是他们先王名号之一，所谓阿彦大王，在霍尔人们的唱词中，经常与穆彦大王对称提出，可见这个以阿彦为号的霍尔王，在所谓霍尔四十九室王中，属于较知名之人了。阿彦这字从格传各资料中所出看来，似为劫掠者之意，可能为东胡语，与阿彦这一字使用接近者，尚有颜图（ཡན་ཐུབ）一字。在霍尔人名中经常以之作为英武的称谓，在岭与上下蒙古资料中，所出者极多。

阿彦七盗，为一象征数字，实际不止7人，如当格萨尔夷平霍尔之后，霍尔遗民中，即有逸出阿彦七盗的说法。

② 雅托托仁庆（ཡ་ཐོག་ཐོག་བྲ་རིན་ཆེ）似即《诞生》资料之一中所说的托拉仁庆。

可以补《霍尔侵入》资料之一叙述简略处。

这个资料之五中，霍尔们一再提到岭国达让执行国王职权时，有抢去霍尔地方与部曲之事，这个事件的经过，就已有的资料中尚无明确的交待，不知是否即指觉如指定以雅拉赛吾山为界之事，此外尚有如《诞生》资料之一中所述的岭国叉根之弟玉加为霍尔所杀的这事，也无较明细的叙述，这些只好有待将来的发掘。

在这个资料的残损的霍尔侵入部分中，叙述了当霍尔准备侵犯岭国时，霍尔王庭中以霍尔主白帐王及大辛巴多卜庆、抢拉为首的主战派和以辛巴梅乳孜、噶尔瓦王却达尔等为首的保境安民主和派斗争非常激烈，双方就兴兵利害劝阻、驳斥、争论得极其白热化，梅乳孜恺切地指出：

"现在呀，大王您的权力大无比，
单凭大王个人伟大还不顶事，
扶持大王者乃是众臣子，
臣子们足智多谋还不顶事，
拥护君臣者乃是人民与部曲，
若无人民、部属还不是与别人一样的！……"（第645页）
"要将人我双方的生计都考虑，
要将人我双方的事务都照顾，
是否需要？考虑一番就知悉。……"（第648页）

主和派们不但自己在白帐王前提出这样的警告：

"在下流人们的心意里，
没有容那一粒青稞回转地，
更不会有容黍子回旋的余地，
举例犹如众位坏臣子，
绝不能听信他们所献计。
若听信他们的话呀，将导致毁人毁己的事！……"（第446页）

而且动员了白帐王的世子拉伍勒巴等来进行劝阻，但终于挽

回不了野心勃勃、侵略成性的白帐王决心。这一点在《霍尔侵入》资料之一中仅有简单的描写，这个残本，把当时霍尔王庭中老成持重的梅乳孜等与年轻躁进的多卜庆等两个对立面如实更多地描写下来，弥足珍贵，通过主战、主和两派的斗争，也描绘了当部署动员时，霍尔各部人心不齐，无人告奋勇的尴尬局面。这与《霍尔侵入》资料之一中所述的岭人敌忾同仇、誓死为国的忠勇局面相对比，一个师出无名，士气低沉，一个反抗侵略气壮山河的战争局面恍然在目。给人们一个极醒目的介绍。

关于进军岭国时，霍尔的进攻路线与军队部署，这个资料也提供一部分，可以丰富《霍尔侵入》资料之一在这方面的不足。

（七）

这个资料，原稿仅分为ཀ、ཁ两部分，没有章节之分。为了便于检查故事情节，在译出时，酌分为7章，每章按故事情节，分为若干小节。

原稿方言较重，同时书写的笔误较多，有些词句，无法理解，对于一些难以理解之处，除尽可能地按上下文义译出外，其他无法译出者，只好暂缺。

（1962年5月于西宁）

《赛马称王》之一翻译说明

此《赛马称王》是《格萨尔王传》中继《英雄诞生》而叙述其赛马事迹的。整理者为藏传佛教宁玛派佐庆系僧人阿恰热牟尼霞撒，他的藏文原名原书中未曾写出，此为其梵文之名。根据版本及内容来看，本书是《格萨尔王传》中的《赛马称王》晚期整理的综合性较大的一部，原稿虽未署出版年月，但根据书中所提到的一些人名如木盘坚华吉悲多尔吉等，可以肯定此整理本是完成于19世纪末年的。

此书根据木盘坚华吉悲多尔吉所著的《摩尼珠宝鉴秘记》中的一些偈句演义而成。所以整理者把书名叫做《赛马传奇七分支摩尼珠宝鉴》。实际是把过去所流传的5种赛马本子加以综合，并加了一些为宗教尤其是为宁玛派说法的东西。在形式上，还采用了印度及西藏地区宗教气味很重的述说“轮王七宝”的形式。许多地方硬搬硬套，这充分说明宗教人士篡改这一民间故事的一个真实例子。

本书虽然在部分地方宗教的气味较重，但一般说来，仍保持着各种流传本的东西，这一点整理者在后记中也曾提到。因此这个本子虽曾被篡改，但也保存了不少民间流传的面目。

本书故事模仿“轮王七宝”的形式，分为7个部分：第一节叙述格萨尔得到天母的启示后伪造预言，智骗晁同，鼓励晁同发起赛马大会以及岭地各部落在讨论赛马时所表现的钩心斗角的情况；第二节叙述以总管王为首的岭地穹居一派强迫珠姆前往玛麦迎接格萨尔，被格萨尔用强暴及攻心方式进行各种考验的情况；第三节叙述格萨尔的母亲及珠姆捕赤兔马的故事，前半段说捕马，后半段则说相马；第四节叙述格萨尔在珠姆陪伴下自玛麦返回岭地的故事，格萨尔用各种刁难办法以及揭发珠姆在来玛麦途中的乱爱的事实，使珠姆从嫌弃格萨尔是一个肮脏的小伙子而转

变为死心塌地地敬爱他，情节较突出，故事大量运用谚语及语意双关的词藻来表现格萨尔及珠姆两人不同的性格，另一方面暴露了当时妇女受轻视、受压迫等实质，最后则叙述格萨尔用机巧欺骗晁同故事；第五节叙述格萨尔伪装参加赛马的故事，在这一节中，总括式地叙述岭地的30员战将的派系等等。这些材料，尤其是在赛跑当中各派系列队前进情况，是真实地在民间流传材料、人物等等，不仅在赛马中就是以后的《霍岭之战》中也有类似的记载；第六节叙述格萨尔以安闲的心情，在赛马途中所进行的种种情节，尤其是对古如等以拆字形式开玩笑或暴露他过去对岭地统治集团不满的情绪；第七节则叙述格萨尔得到了最后胜利，取得了岭尕布的王位等等情况，以格萨尔、总管王以及珠姆3段长唱词结束了本书，这3首唱词，原书词藻优美，许多处都是妙语双关的。

原书按藏文的一般形式，在本文之前有一些颂赞词句及叙述本书根据木盘坚华吉悲多尔吉所著的《摩尼珠宝鉴秘记》第一偈来总括式地演说格萨尔的出生以及其生平事迹大致情况；在最后也有整理者按藏文著作格式所写的叙述整理本书的经过情况，并批判了一些反对《格萨尔王传》的言论。为了明确起见，译出时，在这两处加上“前言”、“后记”两个小标题。

本书中人名、地名前后不一致的地方很多，可能是刻版时的错误，如朝统所居住的城有时作司巴科梅让宗，有时则作司巴科梅绕宗，却派纳布有时作却盘纳布等。对于岭地，有时作岭，有时作岭尕，有时则作岭尕布，实际是一地，为了文句适应唱词，故常有增删。

本书中值得特别注意的是噶嘉洛·敦巴坚赞虽为岭地统治集团中一员——噶部的头目，但他的财产及女儿——珠姆，可以作为岭地赛马中的彩注——不管他本人或她同意与否，这是值得研究的问题。

此部在译出时，完全根据岭葱木刻本（西康德格印经院印刷）原貌直译，未加任何增减。原书中康北地区方言很重，因而

有些地方很费解释，加之在唱词中，有藏文修辞上的独特风格——双关语句，谚语、堆砌的词藻等等，就藏文来说有其美妙的一面，而译为汉文时，往往词不达意，为了保存原来面貌，纯用直译。原文形式与《格萨尔王传》其他部相同，是说唱并用，抒情与叙事相结合。此部每节终了之时，用《摩尼珠宝鉴秘记》中偈语来总结全节大意。这一形式很像汉族的章回小说。

本书中一些人名、地名等，因不甚通行，故于译文后加注原文，以便研究者参考，原文没有注释，是译者加上的。

（1958 年 1—2 月于西宁）

附：原整理者后记

这个赛马传奇的演义，
根据《摩尼珠宝鉴秘记》，
用解释的形式将它所说，
详加考订、搜辑写出了，
由于说法狮子坚贡木盘巴（འཇམ་མགོན་མི་ཕམ་པ）的
不衰的教诫甘露之长流，
到达了我的头顶的好缘分，
靠他的加持神力生出了写作勇气；
由于素养、习气等各种资粮，
对想像中出现的一切形象，
虽不能以自我解脱的知识如实完成，
由此所出的幻变现象则不可阻挡地出现，
有些自命为智者的人们批判说：
“所谓‘格萨尔哦吾詹笃的传奇’，
纯系胡诌谎言一大串”，
但对真实的怎样去写则寂无所闻；
那些信口开河者的批评家们说：
“没有见到我们所真正知道那些事”，
但也看不到他们提出的真正的事迹来，
光看到否定一切的庸俗话儿满天飞；
那么在正教经籍和甚深矿书中，
那些公认的名号和成就仪轨等，
公开明显地所讲的本生传记等，
也可以说它胡诌？正教事业变成假？
也有些人说：“这会成为贪瞋之因子，
与正教是相违背的！”

那么一切见修经籍和内外宗教史，
应该说它所说的大半不是法？
在那八万四千的法蕴中，
虽都在说抛弃贪嗔对治法，
有的由于认识错误贪嗔故，
转入恶趣，这应该说是法之过？
像这样增减的说法虽然多，
究竟正确与否，问他时，
连出现的时期也不知道，
只见得摩摩脑袋茫无措。
当我根据精通甚深密意的指示，
以及确有所本的教诫写作时，
心中犹如黎明曙光来照耀，
若稍有所得纯系上师之恩惠，
愿此妙作善行无垢之空中，
教证的美丽日月光芒万丈，
使正教与众生福利莲园的
所有莲花都能争艳斗丽来！
愿在我一生的生起之轮中，
不失雄狮大丈夫慈悲之荫庇，
求您长远伸出的柔润的尊手，
搁我顶上传授教诫来！
愿现阶段的病、兵、灾荒等，
以及边境的兵祸争战永熄灭，
使德尔庆喇嘛[1] 土司的三密事业，
永远成为正教兴盛之因子！

根据尊者说法狮子、瑜伽师、木盘坚华吉悲多尔吉（མི་ཕམ་འཇམ་དཔལ་དགྱེས་པའི་རྡོ་རྗེ）所著的稀奇传记《摩尼珠宝鉴秘记》，为

① 指当时岭葱土司。

了使广大人们便于理解而写出的这个赛马传奇，是由尊贵的岭尕土司德尔庆喇嘛赠给赛马祈祷文及贺尔都喇嘛的瑜伽行的（ཧོར་འདུལ་བླ་མའི་རྣལ་འབྱོར）传授教诫，并说："这是尊者木盘仁波且口授的指示"，另将稀奇传奇的本事，以及写真的画轴等简要地予以介绍，要求将赛马传奇根据轮王七宝形式写出。当这些珍贵的指示到达我头顶的同时，那据有秘密大圆满的本性和成就大海的主宰尊者上师拜麻鄂赛尔（པད་མ་འོད་ཟེར）赐予"格萨尔喇嘛的瑜伽行"的传授，并再三嘱咐说："若能努力修炼，则小说会在心中出现。"根据上述的这引起在未来能公开显现看到的传授延续和再三督促写作等等指示，逐步地使这个小说能如河水直泻似的写出来，这是上师和雄狮大丈夫的恩惠占据了我的心房，尤其是尊者上师木盘坚华吉悲多尔吉、持明师柔增卓杜华五多尔吉(རིག་འཛིན་འགྲོ་འདུལ་དཔའ་བོ་རྡོ་རྗེ)、德尔庆勒惹卜岭巴（གཏེར་ཆེན་ལས་རབ་གླིང་པ）等许多博学与成就二者具备的大师们给予帮助、指示，使山僧阿恰热牟尼霞撒（ཨ་ཁྲ་ར་མུ་ནི་ཤ་ས①）能圆满写出。愿吉祥上师的莲足历百劫而常在，尊贵的正教的地位峙立在世间之高峰！

愿吉祥如意！

格萨尔哦吾詹笃的传记中的赛马传奇，过去所流传的据说是贺尔地方② 的一个英雄所写者，内容对赛马并无多大的叙述，杂乱无章，谬误甚多，小说家热亥古阿乜（རགུ་ཡ་ཁྱི）的赛马传与此相同，此外尚有流传自后藏的与此不同的赛马传等，我曾见过约有 5 种之多，对本事在心中已经烂熟，并将上述的"喇嘛的瑜伽行"也曾牢记心中，极想将各家所述辑为一个较完善的本子，

---

① 本书作者之梵文名字。

② 此贺尔一译作霍尔，即现在四川省甘孜一带的区域名字，与本书中的贺尔，似非一个地区，根据各种说法，格萨尔传中的贺尔，是指甘肃祁连山一带。藏族地区中，以贺尔为区域之名者，除甘孜一带外，尚有昌都以北、玉树以南之"丁青地区"亦称为贺尔，藏民对前者称为贺尔甘孜（ཧོར་དཀར་མཛེས），对后者则称为"贺尔三十九族"（ཧོར་ཚོ་བ་སུམ་ཅུ་སོ་དགུ）。

历时虽长，终未动笔。尊贵的岭尕土司德尔庆喇嘛突然寄来赛马祈祷文和画轴等，并说："这是木盘大师的指示，希望将《摩尼珠宝鉴秘记》所述的赛马，按七圣宝的形式，予以广释。"当我答允接受这个任务后，曾多次顾虑着若勉强写去，是否能写得出？尤其是在先前的历史中运用七圣宝形式，怎样去分章节的这一点，毫无所知，对于秘记的一些要义，也尚有不能了解之处，迟迟未敢动笔。当我迫切地进行祈祷之际，在睡梦中，看见有一个备着珍宝所饰的鞍子的马，说这是格萨尔的宝驹，要牵往香拔拉（ཤམ་བྷ་ལ）的城市中去，我就拉着马的偏疆，向前行进，当到了看见香拔拉的围山的时候，马忽然不见了，有一个人给了一小卷赛马小说，我拿回来一看，果然是赛马小说，字迹显然可读，但意义记不清楚，本事则为赛马。梦醒后，秘记的事迹，完全出现在心中，赛马的情节也能分为 7 个部分，能与七圣形容词相配合了。在写作当中，由于过去所看到的那些小说的不正确的、煊染过甚的事迹，在心中作怪，所以当写到第六节开始时，再写不下去了，搁置了将近一年，心中虽然非常着急，但不知咋办才好！

过去，蒙上师拜麻鄂赛尔的慈智，给我举行过金刚慈智的"格萨尔法会"，当时并说："如能将'喇嘛的瑜伽行'等修炼，则小说自然会在心中出现。"我即回禀："当遵照指示去写。"复蒙指示："那么赶快去写！"

同时，岭地大法王[1] 也再三地催促，"快点写出来，要雕版了！"

于是专心一致地祈祷雄狮大丈夫，因而在睡梦中得到了小说，与英雄们会见，曾不止一次地梦见僧达、霞尕尔、旦玛等在率领着部队等等，小说也就继续地写下去了。

现时应写的佛、菩萨传记非常多，本书仅根据著者所了解到的情节，为了完成上师的指示，回念雄狮恩惠，并对乱世兵、病

① 指岭葱土司。

等灾难，略有裨益，所以不揣冒昧，把它写出，并无任何证悟的功德，同时，由于一生在被动错误的当中过着生活，本书不足以夸耀于教诫、授记清净显示的各寺院之前，只可作为著者以自己的微力照见根本密如来本质之用，若略有可取之处，愿回向于众生，若有错误缺点，让在神前忏悔。

愿动机不致转为毒素，使成为著者与雄狮大丈夫互相永不分离之因。

《霍尔侵入》之一译后记

在《岭格萨尔王传》中，在所谓征服四魔的征战中，岭尕与霍尔的战争，是较为突出的一个经历，在这个大战中，全部经过，分为两个部分，上部为《霍尔侵入》，下部为《平服霍尔》，此为上部。这部中所述的情况是，国王远征魔地，内部人心不齐，甚至构成为岭国统治集团的力量之一——达让晁同系，竟公开与敌勾结，为虎作伥，甘作内奸，引狼入室，企图达到他推翻格萨尔的权位，取而代之的卑劣阴谋，而在拥护格萨尔的穹居系及其同盟者中，又无深思远虑，作持久抗战，动员全民御敌的措施，只凭个人的勇气、忠心来保卫祖国，因而未能发挥出整个力量，贾察虽为负责的领导人，而在实际上，不过是光求个人表现，想凭个人武艺消灭敌人，想将此满腔鲜血，为祖国洒出而已；对于岭王室三系以外各甥舅部落的力量如何团结起来，运用更多的群众力量，更好地打击敌人保卫祖国的这一方面，想的甚少、做的不多，因而在霍岭大战中，所谓岭国力量，只是岭王室的且、仲、穹居三系的力量的发挥（属于且居的达让十八部的力量，自始是一个不可靠的力量，司盼战死后，更变为阻力），而其他各部，则好像是无足轻重，毫无表现，这与霍尔十二部的军纪森严、组织有条不紊比起来，谁胜谁败，摆得很清楚。戎察查根暮气沉沉，毫无振作。所以战争一打起来，岭国即有失败的危险。而于岭王室三系力量，尤其是穹居系力量消耗得差不多之际，不得不提出退却的方案，变积极的进攻防御为消极的退却守城。因而也给了敌人一个分头击破的机会，造成人心涣散，失败是更加可能了。但是英雄的岭国，并没有被征服。仅仅是战争在持续中告一段落而已。

贾察是一个仅有良好的主观愿望而无统筹全局、预见未来的领导人，他的死，是既壮烈又悲哀的死。贾察虽然为国牺牲了，

但正因为这样，更加激起了格萨尔对敌人更大的仇恨，坚定了征服霍尔之决心。这为霍岭大战的下部（即《平服霍尔之部》）提出了续下去、霍尔的被征服须以另一种方式出现，准备了条件。

在《霍尔侵入》之部中，完全充满了霍尔的骄纵、无耻、蛮横、恃强侵略的面目，也充满了岭国的壮怀激烈、义勇奋发的反侵略、保祖国的可贵精神。除了晁同之外，自贾察以至于华赛达哇等绝大部分人都有对敌不屈不挠，誓死保卫祖国的可贵的表现。唯一不够之处，是听不到广大劳动者的英勇奋战的形象，也没有表达出下级战士们的强烈抗敌要求。这一方面，在霍尔中，尚有相当于班级战士的呼声和要求，而在被压迫的岭国方面，自不能说没有全民奋起、为国牺牲的可泣可歌的事实，想来这是由于时代的限制。

这部作品的原整理者为德格的一个宗教人士，名叫德格夏仲。成书的时间，可能在19世纪中叶。这书虽成于宗教界人士之手，而全书中宗教气氛，较之本传的其他部分——如《天岭卜筮》《英雄诞生》《赛马称王》等则比较少得多，是与本传的其他部分相较，在思想性上被宗教界篡改较少的一部，当然在这部书中，不但有侵略者与反侵略者两者相对面，而在宗教迷信的思想意识方面，也包含着两个截然不同的体系——释迦的佛教与原始巫教相混合的苯布教。本书的原整理者为佛教徒，比较起来，在本书中佛教的气味较重，而对于苯布教的迷信成分，则仅有词汇的罗列，尚无故事情节的叙述，这也许是除原整理者外，民间原始说唱者们可能信仰佛教的原故——根据原整理者所列的一些《格萨尔传》的著名说唱家所在地，都是佛教流行区域。

此《霍尔侵入》之部，是《格萨尔王传》中篇幅较长的一部，也是相当紊乱的一个部分。根据现有材料来看，这个故事，有故事情节出入很大的两种流传本。另一种流传本，霍尔方面的主角为黄帐王，他是一个年方及冠的青年王子，尚未结婚。为了求得一个美丽的对象而动了抢珠姆之念，挑起霍尔的大战祸，最后则身死国亡；岭国方面，好像是没有一个中心的统率人物，一

些人物的名字，正如在流传于青海化隆德恒隆抄本的后记中所说的那样："对于各个英雄之名，民间说唱家们都由于地区不同的原故，有许多不同的叫法，莫衷一是。"因之在岭尕方面，显得领导力量非常薄弱，而在《格萨尔王传》其他部中，一再出现的那些著名人物，如戎察查根、尼奔达尔雅、曲路伍乙达尔盼、木江·仁庆达尔鲁、文布·阿奴华桑、年察阿丹、阿奴司盼、丹玛向叉、森达阿敦木、尕德外乃亥等等，根本未露面，或很少露面与提到，对于珠姆的被抢，则于珠康叉茂被围了数年之后才弄到手，而在这数年中，岭国已完全瓦解，根本失去抵抗力，岭尕布的各个部落，好像一盘散沙似的完全瘫痪得不可收拾了。这是不可理解的。

此流传本，霍尔方面的主角，则为白帐王。他是黑帐王之弟，黄帐王之兄，是一个有两个儿子的半老人，只是因为前妻——汉地公主噶司去世，为了满足他的色欲，所以想求一个美女来陪伴他，因而起了抢珠姆之念，挑起了霍岭大战，除了这个主要原因外，也一再提到原先的霍岭关系——隶属关系，过去岭尕只是霍尔的附庸部落之一，是年年进贡，月月纳税的，而于贾察及格萨尔执政以后，则改变了此种关系，岭尕不再是霍尔的附庸国而是一个独立国家了。当然，对于霍尔来说，这是不够愉快的，而在岭尕方面来说，他们强调双方既无新恨旧恨，也没男女、土地纠纷，而不知霍尔方面，正是由于过去的征服者与隶属者的关系改变而耿耿在心。一个有侵略野心的白帐王，当然不能容忍这事的存在，所以，挑起霍岭战争原因，抢珠姆固然是主因，而这种侵略者想把已经取得独立自主的旧附庸国仍想统治下去贪得无厌的欲望，也是一个主要原因。

在本书中有一个灰色人物——岭奸穆穹喀德，这人为何在霍尔中，书中无交代，而在一般口头流传中，则认为系岭国于晁同当政时，送于霍尔当人质的。在本书快要结束时，又突然提到挑起霍岭大战的除黑老鸹之外，这个岭奸穆穹喀德，也有一定的责任。究竟是何原因，无从知道。"人质"是在奴隶社会中，一个

战败者对于战胜者所承担的一种义务，如本书中唐泽与拉伍王子一再提到只要讲和，他们愿割地、赔款，提供“人质”等，从穆穹喀德当人质的这一件事实中，也可以回顾到岭为霍尔附庸国地位的时代。

根据原整理者所述，《格萨尔王传》是有一个篇幅极丰富的大传的，并且分为流行于上部等处的“多章”与流行于下部地区的“麦章”等不同的部分，这些流传本的特点是散文部分多而唱词部分少，是原整理者也承认为一种地地道道的原始资料本，是纯由劳动人民用口头创作而成，并为他们所喜爱的。这个经过宗教界人士篡改很少的原始资料本，流传区域较广，仅本书原整理者所接触过的就有 20 多位民间说唱艺人。本书是原整理者根据原西康德格地区的民间说唱艺人才让敦珠、青海囊谦地区说唱艺人拉旺才让两人的口传草本而加以整理补充而成，然后流传于青、甘地区的流行本。也就是说，本书是以德格地区的才旺敦珠口传本与青海囊谦地区的拉旺才让口传本为主，参考了其他 20 多个民间说唱艺人的口传本，再加上原整理者个人意见与看法而成，因而在其内容方面，是一个比较广泛地吸收了各地流传本的优点的本子，有较全面的代表性。

本书只是抄本，尚未发现有印刷本，而这些抄本，也只是流传于甘肃南部、青海东部农业区等处者，在翻译时，由于材料收集到手有先后，时间仓促，未能做全面详细的校勘工作，只以此抄本为主（全书楷体抄写，共 351 页），另外在必要时，参考流行于青海同仁及化隆等处的两个抄本。这 3 个抄本，本体上是一致的，其中也有一些部分有出入者，但可以看出大部分是抄写时的笔误，或在极个别处所有意修改者（这种情况不是很多）。根据原整理者的地区、及他所提到的一些地区，这个作品，在原西康地区有较广泛的流传，过去在这些地区说唱家们亦曾说唱过。但可以说，霍岭大战这个构成《格萨尔王传》的主要部分的作品，原西康地区曾大量地流传（无论是以黄帐为主角，或是以白帐为主角——尤其是后者），可惜这些地区的流行资料译时尚未

能收集到手作参考，准备在今后进一步加强搜集，互相对勘，以求这个作品的全貌完整。

本书的蒙文本，是在1921年在一个私人书库中所发现的，译者不详，按文体结构、风格来看，可能是在19世纪末年所译者，看来，这个以白帐王为主角的《霍尔侵入》，在其成书之后，比较广泛地流行了一个时期，蒙文本的故事情节，大体上与现在译出的本子无大的区别，可能所根据者为同类的本子。

本书原整理者未分出章节，这次译出时，为了便于阅读，按情节分为20节（蒙文译本为26节，另加《天岭卜筮》1小节，共27节），加上标题。原文的形式、风格，译出时尽量保持原貌。本书语言方面西康地区方言较重。与其他部分较异者，有①每段唱词开始时，所用的引导曲头的过门式的调儿，与别本不同，别本多以“阿拉拉茂”开头，而此则多以“太茂”开头。②别本大多数于每段唱词开始后，加一句佛教气味极重的六字真言——“唵嘛呢叭咪吽誓”，这在本书中，只发现一处，其他则直接唱起，没有这个过场。这种形式，如上所述，由史诗内容所决定。

原文唱词中，每组的句数，极不一律，有4句的，也有3句的，译时尽量保持原来句法，有的为了求把原意完全表达出来，3句1组的唱词，有的译为4句等。（按参看蒙文及其他文字译本，都用此种方法处理。）

故事情节是一方面暴露了侵略者的狰狞面目，而另一方面则尽力显示被压迫者、反抗侵略的英勇精神，在岭国方面，自始至终，贯穿着这个精神：

“先王却潘纳布在世日，

……

告诫‘勿让敌人来侵犯’，

告诫‘勿得找寻逃跑地’，

告诫‘勿得准备躲藏处’。”（第230页）

所以他们——以贾察为代表的岭国人们日日夜夜，英勇奋

战，“虽白天为人，夜晚做狗”（珠姆语，见第19节唱词），目的是保卫祖国河山，不使金瓯受损。而这种精神的鼓舞者，则是格萨尔的告诫：

“不得进犯别人的地面，

奋勇争先绝不悔怨。”（第232页）

由于这是一个正义的训示，是力量的源泉，鼓舞了岭国大众，组织了岭国大众，所以能支持两年多的时光，抗击霍尔120万大军，最后珠姆虽被劫去，嘉城被毁，贾察殉国，但霍尔的所得，是极不偿失的，精锐丧失太重，士气低落，造成了覆国的根源，而在岭国方面，则更加激励慷慨，誓报国仇，正如森达在雅司城下庄严唱出的：

“要把你们王室从根消灭尽，

要教你们地区处处茅草唱嘘曲，

要教山洪来冲洗战血迹，

要把你那阿庆一十二大部，

从大地之上干净消灭不留一痕迹；

你白帐王若能飞向天空去，

岭国虽没有翅膀也能腾空来追击，

……

你白帐王若能钻到地下去，

岭国虽没有利爪无关系，

摩羯鱼的四爪利无比，……。”（第972页）

在这种信念下，在这种精神力量鼓舞下，在这种正义的卫国事业的组织下，岭国力量虽有消耗，而仍强盛，迫使霍尔们不得不从岭国撤退，往后逃走。而岭国大众，在这疮痍满目，在侵略者所造成的极大的创伤之下，能始终不动摇，始终坚持，等待格萨尔回来。这些可歌可泣的故事情节，与以黄帐王为主角的流行本中所描写的岭国情况——一盘散沙，任敌为所欲为，部落瓦解，人人意气消沉，国家覆灭之后，不见一点愤激气概相较，完全不同，此流行本则是更加令人喜爱，更能代表格萨尔所教育、

组织下的英雄大众的真实情况。

原整理者在后记中，提到了这样的一个事实：在当时，《格萨尔王传》尤其是这个《霍尔侵入》，在当时藏区统治阶级中的农牧主们，还作为用兵方略的秘籍，这与满清在未入关前及入关以后，以《三国演义》作为用兵要典的情况十分相似。因而在原整理者当时综合各地流传本而成本书时，可以想像到他会不可避免地受到他所提到的这位德格土司贞南木多嘉的某些影响。这种情况，在过去藏区中，宗教依附于统治阶级，作统治阶级的工具，为统治阶级服务时，自不足为奇的。《格萨尔王传》的其他为宗教界人士所篡改的部分中，都有这种情况，都有统治阶级的农牧主的某些企图在内，这是可以理解的。

（1960 年 9 月于西宁）

附：原整理者后记

岭主格萨尔大王的传记史诗，虽有与《极美天女传奇》（《罗桑王传》）的篇幅章节相同的大传，但又分为“多章”（སྟོད་སྒྲུང་流传于上部地区的史诗）、“麦章”（སྨད་སྒྲུང་流传于下部地区的史诗）等许多不同的部分。同时，只能作为一种资料，唱词之部，没有经整理，无精湛的洗练，对于各个英雄之名，民间说唱家们都由于地区不同的缘故，有许多不同的叫法，莫衷一是，和那律部的地方流传的经籍相同的情况，实在很多，我遍历多、康、岭等 3 个地区，曾在 20 多位民间说唱艺人处，听过关于这部史诗的许多情节，特别值得提出的是（原西康）德格地区的才让敦珠（ཚེ་རིང་དོན་འགྲུབ）和（青海）囊谦地区的拉旺才让（ལྷ་དབང་ཚེ་རིང་）两位所讲者，词意深奥而优美，内容大致相同，根据心中已了解的这些口传，使词句与本事不至于相互矛盾的情况下，进行了一些必要的补充，内容简繁合适，对于修辞及掌故、格言等，也作了使内容充实而优美的整理。智者们学问渊博，对此自不值一顾，而为了照顾大多数人便于理解，对于内容考虑了精简，对于文字也作了必要的紧缩，这不仅使整理者得到了休息的机会，而且使有余暇，能致力于修法方面。对于别人来说，也节省了一些纸墨等开支，用不着像“国王、军队、盗贼”等书所说一样，语句杂冗，又要多费解释。

格萨尔大王是大地上利他的、神圣的菩萨转世，在他的传记中，不但具有丰富的内容，而且一切策略也与一切事务有极其重要的联系，不但和平与武力互相配合，错综使用，也真如《父子会面传记》中所说似的“善巧的国王们，在使用智慧时，将愉快而超殊地了解一切；当他英勇征战时，则将决荡无敌，扫除一切；当他愚昧时则迷蒙无知；当他诡谲时则极其机诈；当他暴戾时，则极为凶恶；无论做那个样的国王，他的一切，都为了众生

之事。”因此大地上的权力转轮者、人王贝南木多嘉（བསོད་ནམས་སྟོབས་རྒྱལ①）发极光明的心，事业如太阳行驶于中天，属民们也以天人的正法规律生活着，每当需要将黑暗方面的一切部落恶魔部队制服，将其他部落的部队、英雄和凶恶人等照正法之王的道理进行剿办时，格萨尔大王俄吾詹笃的传记，需要也极为迫切。为了有利于善恶的缘起，雪山邦的德格夏仲在拉萨大昭寺附近的自家寺院的明窗净儿，日光普照之下写成。

玛哈司底玉达，
不朽的众生之主格萨尔，
为了把一切众生安置到乐土，
将凶恶的四敌、鬼魔、罗刹都降伏，
愿在未来转生在香拔拉国土中②！
由于他的智慧、慈悲、才能的力量，
以万钧之力的红霹雳，
消灭对方敌人的武力，
愿转生为具明圣王的眷属中！
善哉，善哉！

---

① 似为德格土司之名。
② 佛教的北方理想国之一。

《平服霍尔》之一译后记

霍尔之部，则与它不同，它虽数度经过宗教界人士的整理，但仍旧保存着在不同地区所保有的不同特色的流传。

如上所述，这个以白帐王为故事主人翁的《平服霍尔》之部，在原西康及青海玉树等地区流传的抄本，有两种，但都残缺不全。第一种有头无尾（自第1页起至139页止，内有很多的重页及脱简），标书为《南瞻部洲格萨尔大王与英雄、眷属等传奇中平服霍尔之部》（འཛམ་གླིང་གེ་སར་རྒྱལ་པོ་དང་དཔལ་བཏུལ་འཁོར་སོགས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་ཧོར་པར་འདུལ་ཞེས་བྱ་བ）。第二部同样残缺（从第2页起至166页止，中间重页及脱简仍很多，似为一种补抄之本）。第一种的139页叙述至“空留遗迹在，大人何处去”之章完后结束。第二种抄本因缺第一页，书名无从得知，同时由于缺最后的几页，没有跋文，著者为谁氏，亦不得而知。但从它的页码标签作ཁ来看，则为第一种的下部，而从第二页开始所叙述的故事内容来看，则起自霍尔人们准备派出部队，攻击商队营帐，唐泽玉周劝阻的那一段（第四章404页）开始，一直到第20页的上页，“空留遗迹在，大人何处去”之章后始完结（中间叙述的词句有个别不同之处，这可能是抄写时的加工）。因此，这两种抄本虽在原西康、青海玉树等地分别流传，实际只是一个整部，只是在抄写时，分为上下而已。

在青海东部地区流传的手抄本，根据内容，可以分为3类：

第一类，书名为《南瞻部洲大王传奇中平服霍尔简缩本霹雳宝剑》（འཛམ་གླིང་རྒྱལ་པོ་རྣམ་ཐར་ཧོར་འདུལ་བསྡུས་པ་གནམ་ལྕགས་རལ་གྲི），另名为《平服霍尔霹雳宝剑中唐聂事迹十三章》（ཧོར་པར་འདུལ་གནམ་ལྕགས་རལ་གྲི་ལས་ཐང་ཉེད་ཀྱི་ལས་ཚན་བཅུ་གསུམ）。即《平服霍尔之部》资料之二，流传于青海东部化隆等地区。著者为佛教宁玛派的咒师达仙巴（སྟག་ཤམས་པ），是一个宗教人士，身世不详，据他

在后记中所述，这本书是他在青海蒙古居里盖旗的王府中写的。由此可以看出著者不但是一个红教的在家咒师，而且极有可能是一位蒙古族的咒师，是受封建统治阶级所豢养的诵经师之类的人物——这种现象，过去在蒙藏地区中，极为普遍。他在本书的后记中提到：平服霍尔霹雳宝剑共有 13 章，但尚未完全结束，其中变化成为噶尔瓦王的义子唐聂，显示非常神奇的行为一十八样，最后在白帐王的脖子上备马鞍，消灭霍尔的传奇，有广、中、略 3 种本子。从这个极简略的叙述中，可以窥见平服霍尔之部的原始材料，极为丰富，不但藏族人民喜爱它，而且也流传于蒙古族之中，引起了蒙古族广大阶层的兴趣，这种喜爱与兴趣，随着故事感人之深而越来越强烈，越来越浓厚了。由于贯穿在整个故事中的那种对于人民的爱，那种爱憎分明的严正态度，那种对于人民事业不倦地努力的精神，那种对于故国的沁人肺腑的爱，一直在深深地鼓励着广大著者、读者、说唱者和听众——尽管在各个故事中，可以碰到一些对宗教迷信、喇嘛人物、封建奴隶主们揄扬的杂质，但也有不少之处，用精辟的、一针见血的、朴素的话句，说出老百姓的内心中要说的话，鞭挞那些构成为藏族劳动人民头上的封建盖子宗教喇嘛上层分子与荒淫残暴的奴隶主们的行为，使其体无完肤，丑像毕露。——正是由于这种崇高的爱，这种不掺杂虚伪的真诚感情，才使这个故事成为永世不朽的，为一切真正热爱人民、热爱自己劳动生活的人民们所易于了解，而极感亲切，爱不忍释。因而随着各地区的具体情况，随着各地区人民的直觉的感受，对这个故事，创造出不同的各式各样的素材，而这种创造，由于正在不断地发展和正在发展，不可避免地形成了这一个故事的多种多样性，内容越来越丰富，而又有相互辉映、互相矛盾之处，宗教界的篡改人士以及为封建奴隶主们所豢养的知识分子们，虽秉承奴隶主们意旨，歪曲附会掺杂了某些毒素，但万变不离其宗，妄图改变故事的实质，使其为奴隶主们服务的打算，在广大劳动群众的犀利目光透视下，自难得逞，因而这些为奴隶主们所特定预制的故事，自不能满足广大劳

动人民喜爱这个故事的愿望，也不能排斥、淘汰久已流传而正在不断发展、流传的人民自己所编写的流传本。这个故事之所以丰富多彩，各式各样，或叙述前一部分，或详叙后一部分，或只集中地群叙其中的一段，迄今尚未发现有自头到尾，将整个故事，毫无遗漏地叙述出来的流传本的原因，就在于它的这种地方独特性，既有一致的看法，又有分歧的爱好，既有共同一致的发展，也有表示离奇的看法——如对珠姆的处置。

受封建统治阶级、奴隶主们豢养的知识分子们，在其主子们的指示下，妄图篡改人民口头创作使其转过来为这些压在劳苦人民头上的封建盖子服务的卑鄙打算，在《格萨尔传奇》中，是屡见不鲜的。如《英雄诞生》资料之四，就是另一个实例。作者洛洒东周（བློ་གསལ་གདོང་དྲུག）系佛教噶举派周巴支系的位于青海囊谦色鲁玛周巴寺的一位僧侣，他受囊谦千户的指示，以民间说唱艺人噶喇伍·耿喀却派（སྒྲ་རའུ་ཀུན་དགའ་ཆོས་འཕེལ）的说唱本为蓝本，加工整理了那部适合于奴隶主们的口味、宗教迷信成分较重的英雄诞生故事，企图颂扬奴隶主们的统治万古长青，淘汰其他的流传本。但是在人民的爱憎分明眼光下，还是徒劳无功！

这个自称为达仙巴的蒙古王府的供奉师的真正名字叫什么，不得而知，生卒年月，亦不详悉，但从“霹雳宝剑”这一个书名来看，可能与第二类为德格夏仲所整理之本，有千丝万缕的联系，而后于德格夏仲整理的本子。这种抄本，我们搜集到两种，都首尾完整，已译出印为《平服霍尔》资料之二。

第二类，书名为《岭主格萨尔军王传奇稀奇海洋华鬘中平服霍尔心意圆满之部从根斩断敌人生命的霹雳宝剑宝轮》（གླིང་སྤྱི་རྗེ་གེ་སར་དམག་དཔོན་རྒྱལ་པོའི་རྟོགས་བརྗོད་ངོ་མཚར་རྒྱ་མཚོའི་ཕྲེང་བ་ལས་ཧོར་པར་འདུལ་བསམ་པའི་དོན་འགྲུབ་ཀྱི་ལེའུ་དགྲ་སྲོག་རྩད་ནས་གཅོད་པ་གནམ་ལྕགས་རལ་གྲིའི་འཁོར་ལོ），又名为《南瞻部洲格萨尔大王传奇稀奇庄严华鬘中平服霍尔心愿圆满之部从根斩断敌人生命的霹雳宝剑宝轮》（འཛམ་གླིང་གེ་སར་རྒྱལ་པོའི་རྟོགས་བརྗོད་ངོ་མཚར་རྒྱན་གྱི་ཕྲེང་བ་ལས་ཧོར་པར་འདུལ་བསམ་པའི་དོན་འགྲུབ་ཀྱི་ལེའུ་དགྲ་སྲོག་རྩད་ནས་གཅོད་པའི་གནམ་ལྕགས་རལ་

གླིའི་འཁོར་ལོ)。这类本子有两种，是我们从青海同仁等地搜集而来的（简称为同仁本、参四本），都缺尾页，后记不全，因而无法肯定整理者为谁氏。但从同仁本的不全后记中提供的一些材料看来，这种本子，是以白帐王为故事主人翁的《霍尔侵入》资料之一的续集，故事情节紧密地衔接着，凡是在《霍尔侵入》资料之一的后记中所提到的在续著的《平服霍尔》之部中要叙述的各种情节以及书名等，完全吻合，成书的经过，也与《霍尔侵入》资料之一所经历一样，由著者德格夏仲根据青海、原西康以及格萨尔后裔——岭土司的统治地区等处的 20 多位著名的民间说唱艺人的原始说唱本，尤其以原西康德格地区的民间说唱艺人才让敦珠（ཚེ་རིང་དོན་འགྲུབ）、岭地区的民间说唱艺人拉伍扎喜（ལྷའུ་བཀྲ་ཤིས）、青海囊谦地区的民间说唱艺人拉旺柔增（ལྷ་དབང་རིག་འཛིན）、昌都地区的民间说唱艺人霞鲁彭措（ཞལ་ལུ་ཕུན་ཚོགས）等 4 人的说唱本为主而加工整理出来的，虽是比较综合汇集较广大地区的口传内容而成书的，但在材料分量上，既没有像《霍尔侵入》资料之一那样丰富，也没有如这一部流传于原西康、青海玉树等地区的《平服霍尔》资料之一这样繁多，很可以看出，著者在整理时，舍弃了不少的材料，故虽有较大的地区代表性，也充分说明了在加工过程中经过著者的删定而伤损了不少原始材料。但在这类抄本中，给我们揭示了如下的两幅画面。

第一，对于格萨尔的描写，是极瑰丽而生动的。它一方面显示出了他是伟大的爱人民、爱光明、爱祖国，勤勤恳恳的为众生之事而忘我从事的领袖，是伸张正义、坚决打击黑暗面的妖魔、作被压迫的受苦受难的老百姓的救星之人；而在另一方面，则又显示出他是一个极平庸昏聩之人。如这个抄本一开始，即以极锐利的笔锋，单刀直入地对离别故国 9 年，对故国的残破河山毫不顾念，对忘怀了自己亲口答允珠姆要于整顿魔国就绪之后即赶来相救的诺言，沉湎于魔国风光，贪恋于梅萨美色，昏沉于酒色，优游岁月，以玩乐为急务的格萨尔有鞭挞入里的叙述。同时，也叙述他的昏庸之处，如于攀登雅司城，前去消灭白帐王的一发千

钧之机，竟然于攀在铁绳半途中，昏昏地睡着了，这是多么可笑的一种行止呀，这正是原整理者德格夏仲在《霍尔侵入》资料之一的后记中及于这一种抄本的后记中，一再提及的他所引证而作为理论根据的《父子会面传记》的一段话的具体体现，那段话是这样的：

"善巧的国王们，在使用智慧时，将愉快而超殊地了解一切；当他英勇征战时，则将决荡无敌，扫除一切；当他愚昧时则迷蒙无知；当他诡谲时则极其机诈；当他暴戾时，则极为凶恶；无论做哪样的国王，他的一切，都为了众生之事。"

为了众生之事，是格萨尔的主题思想，《格萨尔传奇》之所以受劳动人民那样热烈的喜爱，就在这里。各地劳动人民中的聪明的优秀的说唱家们一再地围绕着这一个中心内容，来塑造既是神圣而出类拔萃，而又是平易近人甚至有些昏庸的格萨尔这一形象，就是从这个为众生之事而努力的思想出发，格萨尔之所以可敬，可爱，可怖畏，有时甚至于有点可恨而可笑，就在这里。

同时，在这类抄本中，说唱家们及整理者塑造了忠贞不渝的妻子珠姆的既能振奋人心而又充满诗意的形象。她痛哭，她企望，她日日夜夜在展望着故国的原野，她时时刻刻在怀念着远征北国的格萨尔，她无时无刻不在愚弄着霍尔人，从她的哭声中，不仅可以听到一个被劫至异国的弱女子的哀诉，同时也可以听到卧薪尝胆的奇女子豪迈的呼声，她是这样的一个对国难家仇永不释怀，富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈的奇女子，对珠姆以这种细腻的笔触，作深刻的描写，给予较高的评价，正是斥责岭国各部中对国难家仇没有立志雪报的振奋气象，形成瘫痪，只把复兴的希望，寄托于格萨尔归来的那种消极观望的举动，而通过对卖国贼晁同的处理，振人心，张纪纲。一个朝气蓬勃的复仇运动，才在岭国形成。可见，这类抄本所强调的，乃是岭国的失败与各部落各打自己的小算盘，或貌合神离，或公开为虎作伥之间的内在联系。这个抄本，我们已经译出印为《平服霍尔》的资料之三了。

以人民口头创作气派深入而热情的绘描，但在流行于原西康及青海玉树等地区的这个抄本中，则对待珠姆，整个相反，在这抄本中，珠姆成为一个极可鄙的既忘了自己的丈夫，又忘了国难家仇的贪图荣华享受、水性杨花的女子了，甚至于白帐王被杀后，还想为白帐王复仇的岭奸了。同一个故事，对同一个人物，有这样完全相反的处理，这正说明了《格萨尔传奇》的独特的地方性与多面性。它正保持着各个地区中人民口头创作中的不同的看法，也正显示着这个故事不断发展和正在发展着。

第三类，我们只搜集到了一种，而且极其残缺，无头无尾（从第 7 页开始到第 87 页止）。因没有第一页，书名无从知晓。如从这些残页的内容来看，则开始于岭国各部的头目及霞尕尔之子扎拉泽嘉等人劝阻格萨尔不得单独亲身前赴霍尔，深入敌境。他们诚恳地提出，不能这样轻敌，这太危险了。霞尕尔已捐躯于霍尔中，若雄狮大王今又单骑出征，万一有个闪失，如何得了，这是在损失了霞尕尔之后又添上雄狮的一种鲁莽行动，是损失之上打找头的不智措施。他们提出的方案是，动员岭国各拉德的军力，堂堂正正，大张旗鼓地去报仇雪恨。格萨尔不同意他们的这种方案，他的理由是，霍尔于霍岭交界处，布置有许多埋伏，而且都是一些鬼魅妖魔，一般兵力，对他们是无能为力的，只有以神通变化，奇袭他们，才能奏功。同时，霍岭双方，众寡悬殊，岭国又系新政，疮痍满目，精锐耗尽，举国远征，旷日废时，战祸连绵，这些情况，对岭国来说是不利的，是力不能胜任的，因此上策是以神奇的变化，虚幻的措施，深入敌人心脏，迷惑敌人，分化敌人，凭着机智、神勇与神变，乘敌之虚，歼灭元凶，只要把霍尔白帐王消灭了，霍尔也就能平定了……。这些情节，在上述的两类抄本中是没有的，而与流传在原西康、青海一带的这个抄本，则有大体上类似之处。这个残本，叙述到在白马冬丹扎商队大营之后而残缺不全了。而扎营的情节，则又与上述的第一类抄本略似。从这些残缺不全的故事情节来看，这个第三类抄本，是介于青海东部流传的两类抄本与原西康、青海玉树等地区

流传抄本之间的另一种抄本。

以上的这些流传抄本，是仅属于在青、康地区流行的本子，也就是说既是格萨尔传奇最广泛流行的地区，也是格萨尔传奇发源地区的流行本，但是在西藏的卫、藏、阿里三个广大地区中，以及拉达克地区，我们只看到包括霍尔侵入及平服霍尔故事在内的综合性流传本而外，还没有发现以霍尔侵入、平服霍尔为内容而单独叙述的单行本。这尚难说，在那些地区，只有综合的流传本，而没有以单一的故事为内容的大型单行流传本，还需要我们继续搜集、挖掘，才能定论。

（二）

此资料之一，根据流传于青海玉树地区的抄本并参考原西康地区的抄本而译出的。如上所述，这种流传本，虽有两部，实际上只是一部，不过因篇幅较多而分为上下部而已，这个流传本的整理者，及整理者究竟根据了哪一些民间说唱艺人的本子，因尾页残缺而无从知道，只有待以后搜集到同样的流传本子之后，才能确定。但从这个流传本的内容看来，它是以劳动人民的口头创作为蓝本，稍加整理而拼合的。从这个流传本尤其是在上部中，对一些宗教人士——所谓上师喇嘛们，冷刺热嘲等情况看来，不论整理者如何篡改，但也不能不考虑这些正义凛然，光芒万丈的说法，而不能不保留下来。劳动人民借辛巴梅乳泽的口说：

“……

所有破坏部落之事由上师来做起，

所有口舌纠纷之事由妇女们在搅起，

……

上师有上、中、下三等，

上等给六道众生把解脱道路引，

中等使众生信仰佛法去，

下等把堕入地狱的道路寻，

最下等的上师挑拨口舌与纠纷，
在大部落中间制造纠纷事，
上师们的情况就是这样的。
今天的金冠上师你，
身背后引着长长的纠纷，
头顶上戴着高高的帽子，
袈裟下面暗藏着毒药箭，
内心里装着死硬顽固的心计，
心意上放着花花的丸药，
脖项上挂着长长的业缘事，
伶俐的口齿宣说那伪法，
幻变的眼睛执着那生起，
紫红肤色的下面，
弥漫着黑业真出奇。
……
营主金冠上师你，
也许精通说法和灌顶事，
灌顶灌多了毁自命，
说法说多了咎自取。
死后下到地狱日，
不知孽果报应在自家身上去，
还能说到荐祓他人的这件事。”（第130—131页）

这是对那些甘心做奴隶主们的驯服工具，招摇诓骗、自欺欺人，表面上慈眉善目，实际则无恶不作的所谓上师喇嘛们多么痛快淋漓的揭发、无情的鞭挞呀！又如第二章借卦师之口，释那18个卦爻时，对霍尔的国王与王妃——也就是压在劳动人民头上的一群荒淫无耻的家伙，极尽讽刺嘲笑、辱骂愚弄之能事，这是劳动人民对压在他们头上的封建盖子的揭发与攻击，是劳动人民的严正的指责。尽管表现形式好像有点滑稽可笑，而实际在那些又痛快、又深沉、又幽默、又尖酸的话名下，包蕴着多少使人

民遭受战争离乱，无情剥削的辛酸以及控诉这些奴隶主们过着卑鄙无耻、荒淫无道的生活的写真呀。这在《格萨尔传奇》中虽然不是仅有者，但像这个故事中这样集中、突出、大胆的揭发与控诉，不能不说这是劳动人民在口头创作这个故事过程中的精光四射，熠熠天垠的一个奇葩了。

其次，在体裁方面，这个资料也与其他部分有所不同之处。在《格萨尔传奇》中，凡是经过宗教人士篡改的，往往有分章节之处，而那种分法，完全象征着宗教迷信及封建奴隶主的尊严、权威、吉祥等，与故事内容，无甚联系，如《赛马称王》资料之一等等。在这个资料中，虽由于辗转传抄，而原稿又为从两个残本拼凑而来，在体例上好像有点不那样谨严，但它显示着与其他部分不同的一个面。如原稿在第一章之末，标有道路之章忧愁长歌之部终的节目；在第二章之首，标有霍岭传奇歌曲本传中扎营之章现象九变之部，而于这个章终了之后，则标有扎营上章之部终的节目；第三章之首，标有慈悲的雄狮大王得启示后化装为赞巴三弟兄之部的节目；在第四章则于这章终了之后，标有空留遗址在，大人何处去之章完的节目；第五章之首标有征服霍尔消灭黑魔之部的节目；第八章之首标有平服霍尔之部中雄狮王凯旋归故里，众部属喜歌六律曲之章的节目。这些节目，按体裁的要求来说，似欠完整，而内容分量，则有多有少。我们在译出时，为了便于阅读，按原稿的分法，适当地标出重点，共作为 8 个章节，即第一、第二、第三、第四、第八均按原来分法未予更动，而将分量最重的征服霍尔消灭黑魔之部分为第五、第六、第七 3 个章节。

如上所述，原稿在第一章、第四章之首，没有标题，第三、第五、六、七章之后亦无标题，而第二章之末，标有扎营上章，似尚有下章。这些现象说明了什么呢？这正是这个资料的人民口头创作的原始素材的本体的显露，是它尚未经过为奴隶主们服务的知识分子或宗教界人士大加篡改的实证，这很鲜明地说明了，这个资料只是民间口头创作的各部的初步拼凑，而未经过精细的

以及有意识篡改的加工，不仅在章节的分法上可以看出这个，而且在内容上，也显明地留着原始的痕迹，如第一章、第二章、第四章之首，都有藏文著作中于每部书开始时必须有的礼赞词，就是又一个有力的证明。因这些礼赞词，按例只于每部书的总开始才有的，而于一部书之中的每一章节之首，要有则一律得有（一般是不用的），不会有这一章中有，而下一章中又没有了，另一章又突然加上的这种体例。

从上面的这两个痕迹中，我们可以说这个《平服霍尔》资料之一，是把各地区的人民口头创作，搜集在一起，成为一个整体的，它只是初步的拼合而尚未经过仔细的加工，因而得以大量地保存着原始面貌，不论在形式体例与内容上，都是如此。也就是说它是在现已搜集到手的《格萨尔传奇》各部中未遭加工者——不管他是为奴隶主、宗教服务者，或是《格萨尔传奇》的著述者——有意篡改的一部。这是这个资料弥足珍贵的一点。

（三）

这个资料，与《平服霍尔》的其他资料在故事内容上也有一些不同，主要的分歧有：

①对于珠姆的处置，不管在以黄帐王为故事主人翁的《平服霍尔》之部也好，以白帐王为故事主人翁的《平服霍尔》的资料之二、之三也好，有的对珠姆极力赞扬，描绘成忠贞不屈的奇女子（如资料之三），有的则把珠姆描绘成孤身被劫，反抗无力，于被迫无奈之下，屈身事敌，但对于格萨尔的爱情，对于故国的忠诚，仍蕴藏于内心深处，而未有所改变，尽管她在霍尔是受霍尔主宠爱而安福尊荣的。但在这一资料中，她变了，她变成一个甘心事敌，贪图霍尔荣华，庸俗而无灵魂的贱女人了。因而不惜以很大的篇幅，很多的笔墨，不止在一处，尖锐地骂她为“将他乡当做家乡，而将家乡抛弃于脑后的一个人”；骂她为“杀戮父兄的根源，将家乡弄成了一堆灰土，而她自己却毫不在意，趾高

气扬的一个人”；骂她为“厌故喜新的妇人，是挑拨捣乱所有部落的人”；骂她为“贪食饕餮，爱好行淫的妇人，是败坏岭国政教的根源，破败黄霍尔的基本”。

②关于消灭霍尔主与霍尔各部落的这一点，分歧很大。其他资料中，则只提到消灭了霍尔白帐（或黄帐）王以及一些凶恶的帮凶者（在以黄帐王为故事主人翁的资料中则只消灭了黄帐王等数人），对于霍尔人们，则一再强调于霍尔宏扬佛法，改变其信仰，而没有将霍尔这个国家的人民除7人外全部、干净、彻底消灭之事。但在这个资料中，则不是那么一回事了。在这资料中，一方面强调要把霍尔安置于正法去，而另一方面又说在霍尔各部中只留下了7人外，其余的都使变为草木土石了。不但前后自相矛盾，而且与以后的《格萨尔传奇》各部中，格萨尔利用霍尔兵力来征服姜、慕等等各国之事又不一致了。

③关于攻陷岭国城镇及杀戮岭国将士的方面，与《霍尔侵入》资料之一中所述者亦不尽同（见各章的分注）。

④关于霍尔各部落的名称、分法，前后亦不一致。

⑤关于黑帐王的处置。如黑帐王因何事被降为仆役，未作交待等等。

从上述的这一些事迹看来，再一次地说明这个资料本，是各地区的劳动人民根据不同的传说、看法而创作的口头诗歌的拼合，尚没有经过仔细而统一的加工，因而在极大的限度内保存着原始面貌。也给我们研究整理《平服霍尔》这一故事，提供了丰富的内容、多方面的证据，开辟了新的更大境域了。

（四）

此资料全按原貌译出，未加任何整理，原文虽比较原始，但仍有些不足之处，故此译文只作内部参考，请勿外传。

（1961年3月于西宁）

《平服霍尔》之三译后记

(一)

在《格萨尔王传奇》中，关于《霍尔侵入》及《平服霍尔》两部分，在故事的情节与流传的抄本两方面来看，都是比较复杂的，而且是正在不断地发展着。

关于故事情节方面，有以霍尔黄帐王为主体的《霍尔侵入》之部，及以消灭黄帐王为主体的《平服霍尔》之部，相反的也有以霍尔白帐王为主体的霍尔侵入故事，以及消灭霍尔白帐王为主体的《平服霍尔》之部。前者流传的地区，据所搜集到资料来看，似乎仅限于安多（除玉树地区以外的青海全省及甘南与四川的西北部地区）的东部一带，而在《格萨尔传奇》的主要流传地与编著地区——原西康一带，则尚没有发现有关于以黄帐王为主体的流传本。当然，仅从这一点尚不能说以黄帐王为主体《霍尔侵入》及《平服霍尔》的部分，是安多区的民间说唱家们所著的而仅流传于安多地区的东部，未为其他广大藏区的人民所接受，而推广流传，但也可以窥见以黄帐王为主体的霍尔侵入与平服霍尔这个故事，不如以白帐王为主体的故事那样在广大藏区中普遍地流传着而为人们所喜悦、爱好，这似乎是一个事实。

以白帐王为主体的《霍尔侵入》之部，据我们所搜集到的资料——在原西康北部、昌都地区、青海东部流传本与在甘南地区流传本的6种抄本来看，是同一个流传本，间或有一些词句之差异，也只是抄写者的笔误或随意加进去的。故事内容，可以说毫无不同之处，而这6种资料，只有两种——青海东部化隆德恒隆流传本与甘南黑则寺的流传本是完整的，其他4种，或者有头无尾，或只是中间的一部分，都残缺不全。根据两种抄本的跋页中

所述，这是西藏拉萨市的一个名叫德格夏仲的一小活佛，根据康、青、岭3个地区的20多位民间说唱家所演唱的抄本或口传，尤其是以原西康德格地区的民间说唱家才让敦珠、青海囊谦地区的民间说唱家拉旺才让两位的说唱本为蓝本，而在原西康德格土司贞南木多嘉资助鼓励之下，在西藏拉萨整理而成的。成书的时间，著者虽没有提到，但从这个流传本于1921年发现已译为蒙文而藏在私人书库中的情况来推测，可能在成书之后，比较广泛地流传了一个时期，才能在广大的藏区——康、青、藏各地，以及在蒙古地区普遍流行。而根据译为蒙文的那个本子的文体结构与风格来看，文笔比较古老而浑凝，是属于19世纪末期的一种流行体。因此看来，这个为德格夏仲所整理的以白帐王为主体的《霍尔侵入》之部的成书时间，可能最迟也在19世纪中叶。

关于《平服霍尔》之部流传的本子方面：在以白帐王为主体的《霍尔侵入》之部的跋文中，叙述到接着《霍尔侵入》之部后，原整理者尚整理有《平服霍尔》之部，书名为《降（平）服霍尔心意圆满》（ཧོར་ཕར་འདུལ་བསམ་པའི་དོན་འགྲུབ），又叫《斩断敌人生命的宝剑》（དགྲ་སྲོག་གཅོད་པའི་རལ་གྲི）等。而且对于平服霍尔的一些情节，如珠姆按照天母南曼尕尔姆的指示，愚弄霍尔，修建了霞尕尔的十万身像神龛；派命根子神鸟三仙鹤第二次到魔国去送信；魔国军队出发前来，给霍尔以沉重的打击；格萨尔大王自魔国凯旋回岭；霞尕尔转生为没有头的鹞鹰，唱生离死别之曲；以及格萨尔回到岭尕之后所进行的一系列考验，等等，也都提到。

在我们翻译以白帐王为主体的《霍尔侵入》之部时，所搜集到的资料，尚只是流传在青海东部及甘南地区的3种抄本，我们即以甘南黑则寺的抄本为主，参考青海化隆德恒隆本及同仁本译出。但在我们付印前，又搜集到了流传于原西康北部的手抄残本与流传于昌都地区的手抄残本共3种。这3个本子，虽然残缺不全，但就其现有部分与甘南等处本子对勘时，内容可以说是一致的，仅有个别之处在传抄时有笔误与加入的个别语句，尤其是原

西康北部的流传本，几乎是与黑则寺本完全一致。因而，我们在以白帐王为主体的《霍尔侵入》之部的译后记中，曾提到过“……本书是以德格地区的才让敦珠口传本与青海囊谦地区的拉旺才让口传本为主，参考了其他20多个民间说唱艺人的口传本，再加上原整理者个人意见与看法而成，因而在其内容方面，是一个比较广泛地吸收了各地流传本的优点的本子，有较全面的代表性”。“根据原整理者的地区，及他所提到的一些地区，这个作品，在原西康地区，有较广泛的流传……。”现在，从已收集到手的这一部分资料来看，可以说，以白帐王为主体的《霍尔侵入》之部，完全是德格夏仲所整理过的本子流传，除此而外，还没有发现其他原始资料本，或故事情节有较大出入的本子。但是《平服霍尔》之部，则与此不同，它有种种不同的流传本。

关于以黄帐王为主体的《霍尔侵入》与《平服霍尔》的两个部分，就其内容中所用的词汇及方言来看，也是就原西康地区的口传本而加以整理的，仅在整理时，另外加入了一些安多区的方言而已。这个本子，是将《格萨尔传奇》中的自降生起至赛马、降魔、霍尔侵入、平服霍尔为止的各部分编为缩本集纳而成者，各部分并不单行，与法文、英文译本的编排有大体的近似处。我们在译出时，为了便于阅读，按著者所分的章节，分成了各个单行本。在内容方面，除霍尔方面的主角人物为黄帐王外，其他内容，也与《天岭九卜筮》《英雄诞生》《赛马称王》《北地降魔》及以白帐王为主体的《霍尔侵入》《平服霍尔》等部中的故事情节不同，英雄人物名字等，除个别人而外，更大不相同。这种情况，正如德格夏仲氏在其整理后记中所说的“……对于英雄之名，民间说唱家们都由于地区不同的原故，有许多不同的叫法，莫衷一是……”。这种情况，不但在那个以黄帐王为主体的简缩本与其他流传本相较是这样的，就是在法文与英文译本中，也有类似的情况。从这些情况中，正可以说明《格萨尔王传奇》为广大藏族人民所喜爱，因而根据他们的喜爱，丰富多彩地创造出了一些流行于这些或那些地区而与其他较广大的地区所流传的故事

情节有所出入的内容。

现在译出的这个《平服霍尔》之部，是以白帐王为主体的，由于原稿——青海同仁地区流传本与参四本都缺尾页，形成了残缺，因而无法知道著者或整理者为谁，但从同仁地区流传本的不全的跋文中来看，可以完全肯定，这个流传本仍然是整理了《霍尔侵入》之部的那位拉萨市的德格夏仲小活佛的手笔，是他——这位热爱《格萨尔传奇》的宗教人士，根据青海、原西康各地以及格萨尔的后裔——岭土司所统治的岭地区等处的20多位著名的民间说唱艺人的说唱本，尤其是以原西康德格地区的民间说唱艺人才让敦珠，岭地区的民间说唱艺人拉伍扎喜，青海囊谦地区的民间说唱艺人拉旺才让以及昌都地区的民间说唱艺人霞鲁彭措等4位的说唱本为主体而整理出来的，是比较综合汇集一个较广大地区的口传内容而成书的，有较大的代表性。可惜的是，这个本子，虽是以原西康地区、青海囊谦地区及西藏昌都地区的口传为蓝本而成书的，但在上述地区中，我们没有搜集到它的流传本。

(二)

以白帐王为主体的《平服霍尔》之部，我们所搜集到的资料，共有7种之多。计流行于青海东部地区的有5种，流行于原西康及青海玉树地区者有2种。

根据内容来看，在青海东部流行的这5种本子，可归纳为三类。第一类称为《南瞻部洲大王传奇中平服霍尔简缩本霹雳宝剑》（འཛམ་གླིང་རྒྱལ་པོ་རྣམ་ཐར་ཧོར་འདུལ་བསྡུས་པ་གནམ་ལྕགས་རལ་གྲི），另名为《平服霍尔霹雳宝剑传奇中唐聂事迹十三章》（ཧོར་ཕར་འདུལ་གནམ་ལྕགས་རལ་གྲི་ལས་ཐང་ཧྲེད་ཀྱི་ལས་ཚན་བཅུ་གསུམ་པ）；另一类则称为《岭主格萨尔军王传奇稀奇海洋华鬘中平服霍尔心意圆满之部从根斩断敌人生命的霹雳宝剑宝轮》，（གླིང་སྤྱི་རྗེ་གེ་སར་དམག་དཔོན་རྒྱལ་པོའི་རྟོགས་བརྗོད་ངོ་མཚར་རྒྱ་མཚོའི་ཕྲེང་བ་ལས་ཧོར་ཕར་འདུལ་བསམ་པའི་དོན

འཕྲུལ་ཀྱི་ལེའུ་དགྲ་སྲོག་ཙད་ནས་གཅོད་པ་གནམ་ལྕགས་རལ་གྲི་འཁོར་ལོ)，又为名《南瞻部洲格萨尔大王传奇稀奇庄严华鬘中平服霍尔心意圆满之部从根斩断敌人生命的霹雳宝剑宝轮》（འཛམ་གླིང་གེ་སར་རྒྱལ་པོའི་རྟོགས་བརྗོད་ངོ་མཚར་རྒྱན་གྱི་ཕྲེང་བ་ལས་ཧོར་པར་འདུལ་བསམ་པའི་དོན་འགྲུབ་ཀྱི་ལེའུ་དགྲ་སྲོག་ཙད་ནས་གཅོད་པའི་གནམ་ལྕགས་རལ་གྲིའི་འཁོར་ལོ)。这就是现在我们所根据而译出的这个本子。从以上两类流传本的内容来看，前一类的内容情节，与后一类有所不同，它是以格萨尔化装成唐聂后的 18 种事迹为主要内容的，对于格萨尔如何自魔国回岭以及回岭后如何铲除内奸，如何自岭赴霍尔，消灭了霍尔沿途所布置的拦路的那些魑魅魍魉等等事迹，则无一字提及。就是关于唐聂的事迹，也与后一类有较大的出人，而与法文、英文译本中所述的唐聂的事迹有很大程度的相似处，主要从幻化的商队在霍尔大滩拜麻敦丹扎营起，以及这个幻化的商队失去踪迹，在一堆茶叶里发现一个小孩而被噶尔哇王收养为义子后，以非常的行为，神妙的变化，进行了一系列的活动，终于达到了消灭白帐王，征服霍尔的目的，携带珠姆返回岭国为止。而这些事迹，在以黄帐王为主体的《平服霍尔》之部中也有一部分是雷同的，这一类流传本，我们搜集到了两种，都是完整的，已作为资料之二刊出。

第三类流传本，只搜集到了一种，而且是残缺不全的抄本。这个抄本，有头无尾（从第 7 页开始至第 78 页止），没有书名，根据残页内容来看，开始是岭国各部的头目以及霞尕尔之子扎拉泽嘉等劝阻格萨尔不要单骑亲身赴霍尔。他们提出：不能这样轻敌，霞尕尔已为国捐躯于霍尔中，雄狮大王今又单骑出征，万一有了闪失，这将是在霞尕尔阵亡之后，再加添一些事由的轻举莽动行为。他们要求动员岭拉德各部的兵力，大张旗鼓，堂堂正正地去声讨。格萨尔的答复：霍尔沿途所布置的埋伏，都是些魑魅魍魉，是不能以一般兵力所能克服的，只有以神通变化，奇袭他们，才能取胜。对于霍尔本部，也不是以岭国之兵力所能平服的，主要也要依靠神通变化，以神奇的策略与变化，直入敌人心脏内部，在敌人内部中来消灭敌人，擒贼擒王，只要把霍尔白帐

王消灭了，霍尔也就能平定了……。这一部分故事，在青海东部流传的现已译出的第二类本子中是没有的，而与原西康及青海玉树地区的流传本的开头，则有点相似。如格萨尔提到他不坐禅而出定，是因为诸佛神灵们已给他降下了去征服霍尔的任务，所以他坐不成禅，必须按神佛们的指示去执行任务等等。叙述过程虽有简略的不同，而故事的情节则大体上近似。在这些情节之后，接到幻化的商队在霍尔大滩拜麻敦丹扎营的故事而残缺不全了，又与流传在青海东部的第一类抄本大同小异。根据这些情节，则可以看出这个流传本是介于青海东部两类流传本与流传于原西康地区及青海玉树地区的抄本之间的另一类本子。

这个以白帐王为主体的《平服霍尔》之部的流传本，在原西康地区及青海玉树地区搜集到的有两种，但都属于残缺本，一种有头无尾（自第 1 页起至 100 页的下页为止，内有不少重页及脱简），名为《南瞻部洲格萨尔大王与英雄、眷属等传奇中平服霍尔之部》（འཛམ་གླིང་གེ་སར་རྒྱལ་པོ་དང་དཔའ་བརྟུལ་འཁོར་སོགས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་ཧོར་ཕར་འདུལ），故事情节自格萨尔回岭坐禅开始，而对于如何自魔国回岭，及处置内奸等等，未曾提起。另一种，按页码标签来看，标为ཁ部，似为第二部，无第 1 页，自第 2 页起至 166 页止（中间重页与脱简很多），也是属于无头缺尾之类。故事情节，起自幻化的商队在霍尔大滩拜麻敦丹扎营，与前一种残本相衔接。因此我们已另行合并译在一起，作为《平服霍尔》的比较完备的资料本之一印行。这两个残本因属于抄本，而有脱简、重页的缺点，著者、或整理者姓名，亦不可得而知，但从页码标签分为ཀ、ཁ及故事衔接的情节来看，是一个整本，而只是由于内容较繁，篇幅较多，所以分为上下两部了。

根据流传在青海东部的第一类抄本的著者咒师达仙巴（སྟགས་ཤམས་པ）在后记中所说，“《平服霍尔霹雳宝剑》共有一十三章，但尚未完全结束，其中变化为噶尔哇王义子唐聂，现示非常稀奇的行为一十八样，最后在白帐王的脖子上备马鞍，消灭霍尔部的传奇，有广、中、略三种本子”。他所著的是属于简略本。

由此可见，《平服霍尔》之部的流传本，是比较复杂的，有繁有简，不完全属于出自一个整理者之手，而尚保持着原始各种口传本的面貌，所以它的故事情节各不相同，互有出入。不像《霍尔侵入》之部，经过德格夏仲整理之后，已成定型。从此，也可以看出，被宗教界人士所整理、所篡改的本子，与一般流传本相异之处。这位咒师达仙巴似乎是青海化隆县的一位蒙古族的佛教红教徒，他的那部《平服霍尔》的简略本，是在化隆县的蒙古族居里盖旗的旗政府中写成的（年代不详），由此可以看出这位咒师若不是居里盖旗扎萨克的家属，也是属于这个蒙旗的统治者——扎萨克所豢养一个红教徒。据他说唐聂现示出了 18 种非常稀奇的行为，但实际上在他所著的简略本中，没有 18 种神妙行为，那么《平服霍尔》全部 13 章以及仅仅变化成为唐聂后所现示的 18 种稀奇行为，也还没有完全整理齐全，遗漏很多。就是说，《平服霍尔》之部的故事各种流传本尚未搜集齐全，可以肯定它尚有不少的其他流传本，在各地流行而未被我们搜集到手。已被我们所搜集到手的青海东部的三类流传本与原西康地区的一类流传本，按内容与分量来看，经德格夏仲所整理的这本子，与其他流传本不同，似乎是另一种流传本，而咒师达仙巴所著简略本，及不知整理者为谁的那个残缺本，以及流行在原西康地区的那个比较繁复的流传本，则在形式与内容上，似乎保有藏族一般著作家们所喜用的广、中、略的形式，但它是不是就是咒师达仙巴所指的那个广、中、略本子呢？也难以断定，因为我们所掌握的材料，还不够丰富，没有旁证、对比的材料，可以作出令人信服的结论来。这只有我们更深入《格萨尔传奇》流传的广大农牧业地区中去辛勤地、更进一步地搜集更多的资料后，才能断言，也才能挖掘出《平服霍尔》之部的全部内容来。这也是我们今后应该继续努力的工作方向。

值得注意的是，在青海东部流传的三类抄本中，除一类因无头缺尾，不晓得书名而外，其他两类的书名，都冠有霹雳宝剑一词，这个词首先是在《霍尔侵入》之部的跋文中提出，就是说，

这个书名，德格夏仲在整理《霍尔侵入》之部后，接着整理《平服霍尔》之部时，虽没有说清楚这一个名字是原来的流传本的老名字，还是由于他综合整理以后新命名的，但可以窥见这个以霹雳宝剑为名的这一类流传本，是与德格夏仲的整理本有关联的。那么，那位咒师达仙巴所提出的《平服霍尔霹雳宝剑》之部，有广、中、略三类流传本，极有可能就是德格夏仲整理本或者是他所根据过的口头流传本，由于流传地区不同，故事又极丰富，而又由其他的人士就其整理本而加以改编者，如咒师达仙巴整理本就是一个很好的例子，他所整理的那个本子，虽命为霹雳宝剑的简略本，但内容与观点，与德格夏仲整理本有很大程度的差异，这很鲜明地说明各地区的《格萨尔传奇》爱好者——也就是能弄笔墨的宗教人士们，以德格夏仲整理本为蓝本，另就其他有关这部分的流传的内容，加上自己的看法——主要如对于珠姆到霍尔后的处理等，掇拾某些被德格夏仲所舍弃了的，或者没有发现的、或者遗漏了的故事，加以改编而另行成书的。

流传在青海南部玉树地区及原西康各地区的本子，我们目前虽仅搜集到一部，在比较、对勘的方面来说，客观性尚不能令人完全满意，但从这个流传本的书名、内容以及对某些人物的安排来看——如对珠姆，似为德格夏仲整理本以外的另一类本子，如果说与德格夏仲整理本有连关处，也只是作为一种参考本的——当然这是一种估计，因这两类本子成书的先后，无法知道，这个我们可以从书名上看出其独立性，不像咒师达仙巴的简略本，无论怎样改编，还脱离不了德格夏仲所提出的“霹雳宝剑”这个书名。

（三）

由于《平服霍尔》之部，内容极为丰富，而又互相矛盾，正在不断的发展，有独特的地方性，同时如上所述，着手整理者，在各个地区中都大有人在，尚未被宗教人士完全篡改而形成为一

种定型本子，它的丰富的内容，瑰丽的传说，神妙的想像，虽经过各地区的改编、整理者之手，尚保存有原始口头流传的面貌，因此，更加丰富了这个故事的内容，显示了各地区与各个整理者或改编者的一些不同的看法。其中比较突出者，有如下的数处：

第一，对于珠姆的处理。

珠姆这位女主角，从一个雍容华贵的王妃身份，被强劫到霍尔去后，沦为俘虏，受敌人蹂躏，怅望故国，云山苍茫，瞻念爱侣，消息渺然，其心中的痛苦，正如她在德格夏仲整理本《霍尔侵入》之部中一再所说的“与其叫我到语言不同、风俗各异的黄霍尔去，不如叫我即时到阎罗面前为佳”。她于未被强劫以前，曾冲锋陷阵，大杀霍尔军，当孤城被敌人攻破，部属死亡殆尽之际，曾壮烈的去跳崖自杀，经部将拖住，自杀不得之后，犹复以短刀和敌人拼命，毫没有一丝纤弱优柔普通女子之态，而一种刚健英锐的奇女子形象跃然纸上，在德格夏仲根据青、康、岭三地区 20 多位著名民间说唱艺人的口传本所整理出来的这个不幸的女主角，就是这样的一位英勇不屈、刚毅坚强的妇女，恰恰与她在《格萨尔传奇》之《赛马》之部中所表现的那种水性杨花、贪富厌贫的一位庸庸碌碌的仅有漂亮容貌，而无高尚灵魂的妇女形象，完全相反。她于力竭势穷、短兵奋战之后，在强大而凶顽的敌兵包围之下，在如狼似虎的敌人的头等战将四面进攻之下，在只剩下一座危楼淹没在敌军阵营之内，部属全部死光或被俘之后，在与敌人打交手战的情况下，才被俘虏而强劫去的，她不是一个仅知哭哭啼啼而没有一点办法的那种阘茸妇女，所以她到霍尔之后，首先设计捣毁了霍尔的镇国之宝——吉乃亥丹悲苟周神铁供，其次又以美人计药毒霍尔白帐王——如果辛巴梅乳泽不多嘴的话，白帐王早已了账。其次又是在百万霍尔敌军拔刀扬威、奋刃欲斩之际，英气勃勃地大骂特骂，毫不表示一点柔弱之态，最后在霍尔庆功的群英会上，又大骂特骂，嘲弄备至，视死如归，拒绝前往霍尔都城——雅司红城，她慷慨地唱道：

“与其怯懦如狐狸，

惹人笑谈活世间，
不如壮烈如猛虎，
虽死尾巴仍翘前”（《霍尔侵入》资料之一第986页）
“要杀头来就来砍，
要剜眼来就来剜，
……
方一若要我雅泽去，
杀了白帐要心血，
活活要沥多庆的心汁，
饶了辛巴要眼珠，
要砍抢拉的大拇指，
要斑斓猛虎来做看门狗，
要白嘴的野马前来驮驮子，
要青色的杜鹃鸟前来值更时，
要彩色缤纷的孔雀来唱解闷曲，
……”（同上揭第988—989页）

最后迫使那暴戾恣肆、残凶冥顽的霍尔白帐王也不得不动容，不得不为她另筑新城——敦噶尔散珠城来安顿。她在那儿居住的两年多时光中，仍是毫不为霍尔的富贵所淫，威武所屈，一心向往着北地魔国，昼夜惦念雄狮大王，先后数次派仙鹤、喜鹊、狐狸送信、送信物，催促格萨尔返国来救。同时，她不光是把希望寄托于格萨尔来救她，而她尚极力设法在霍尔的内部中，来进行破坏的事。她愚弄霍尔们，在他们的命根子神山达泽洒哇之最高峰上祭岭国之神，在山麓下为岭神们修神宫，收集、熔化霍尔的各种兵器作那神宫的基础等。在过去的藏区中，破坏奴隶主们所认为神圣的神山，破坏其风水等，是极为重要的一件事，是认为极厉害的一种巫蛊魔魅之法。如在吐蕃王国时代，当藏王赤松德赞的母亲——唐金城公主被压抑于外戚昂氏而致母子两分离之时，她也曾于悲愤之余，作过破坏藏区山脉风水之事，而被西藏历史学家们津津乐道，认为以后吐蕃王国享国不永，种因于

此。在宗教迷信观念支配下的过去藏区的奴隶社会中，珠姆的这一破坏事实，当然是认为镇压、挑拨护佑霍尔们的神灵的有效方法，是从根基深处摧毁敌人方式之一。这与咒师达仙巴本与玉树流传本，英、法文译本甚至以黄帐王为主体的《平服霍尔》之部中，把珠姆描写成为对格萨尔已不甚顾恋，甚至在有些地方，还暗中帮助白帐王的一位忘了国仇家根，忘了格萨尔，忘了自身的贪图霍尔富贵尊荣的庸俗妇女来比，是多么的不同，这就是德格夏仲整理本的特点，他把岭国的人物——无论男女，除晁同外，都安排在代表正义，代表光明，能经受残酷的考验方面来。在这种安排下，在这个本子中，当然他再不提什么珠姆与白帐王的关系与生了一个小孩的情节了，也就没有什么如其他本子中所述的珠姆对白帐王被杀，还没有什么，而对于她与白帐王所生的小孩则以母子之情，难舍难分的尴尬事了，而在这个本子中则干脆痛切恨极，吃了白帐王之心脏以泄愤，以表示她自始至终对白帐王之极端愤恨。

这是德格夏仲的这个本子与其他本子主要不同的第一点。

其次，这个本子中，尚有与其他本子完全不同的一事，就是对于辛巴梅乳泽的处置。

在各地流传的其他本子以及英、法文译本中，格萨尔对辛巴的处置是①先予以惩罚，目的在于平岭国大众之忿——尤其是对于格萨尔自己的嫡系、岭国王室的穹居系的忿恨，但因爱其才，惜其勇，嘉其归顺，最后不但饶恕了惩办，反而委任为格萨尔在霍尔的代理人。②干脆连初步的惩办也没有提及，直接委为霍尔的统治者。在《格萨尔传奇》以后的各个部分中，辛巴梅乳泽成为他的一个很得力的帮手。但在这个本子中，对辛巴梅乳泽则以让他自杀作结束。代替格萨尔在霍尔地区作代理人的成为唐泽了。

这是德格夏仲的这个本子与其他本子主要不同的第二点。

第三，关于格萨尔杀了白帐王后在霍尔居住的时限问题。

在其他各个本子中，格萨尔于平服霍尔，杀了白帐王，委任

代理人之后，即行返回岭国，在霍尔并没有呆多少时间。在这个本子中，则格萨尔于木鼠（甲子）年觜宿月（阴历十一月）十五日这一天杀了白帐王，以后在霍尔进行了一系列措施——建立佛教，改变霍尔们的信仰，收服霍尔的魔鬼神为佛教的护法神（这一点具体代表佛教旧派的思想），修建佛教寺院、宝塔，消灭了霍尔王族，通过唐泽剿办、镇压了不服从的霍尔各部，掳掠霍尔的各项财物。最后，委任唐泽为代理人，治理霍尔，并把噶萨却钟交付给他来保护。于火虎（丙寅）年的十一月中启程返岭，计自白帐王被杀，至格萨尔动身返岭，先后又经过两年多时光。也就是说，为了把霍尔完全征服，格萨尔于消灭白帐王之后，尚在霍尔呆了两年多时间，来处理善后事宜。

这是这个本子与其他本子主要不同的第三点。

在这一个本子中，也提出了一些有关格萨尔年龄的资料。他是于木虎（甲寅）年到魔国去的，这年他是15岁。在魔国先后呆了9年，于水狗年十一月启程返岭，这年他23岁（两种原稿都作24岁，有误），在这一年的十二月十五日，由岭国单骑启程赴霍尔去。于木鼠年（甲子）十一月十五日夜，消灭了白帐王。于火虎（丙寅）年十一月动身返岭，这年格萨尔27岁，珠姆32岁。这是在《格萨尔传奇》中，能比较在重要事件进行时，提出时间的一种叙述法，在其他本子中，是比较少见的。

此外，在这个本子中，对于格萨尔的岭国地区，也提出了一个新的资料。在《英雄诞生》《赛马》等部中，很明显地叙述出岭国的疆域是在黄河上游一带，并不在湟水流域。这个本子中提出湟水流域的宗喀山脉为格萨尔的命根子神山，把湟水流域，也当作岭国的区域。这给过去所提出的一种假定——格萨尔即唃厮啰的说法，提供了一条资料，因唃厮啰都青唐城（西宁），背依宗喀山脉。在过去藏区中，奴隶主、统治阶级们常以其住所周围的名山为其命根子神山，封草禁牧，四时煨桑供祭，视为神圣区域。这个本子中，既提出宗喀山为格萨尔的命根子神山，则没有问题，这个地区，是在他的统治区域之内，甚至在其统治区域的

中心地带，否则不能作为命根子神山的。

从以上的几个较突出的情节看来，为德格夏仲所整理的《平服霍尔》之部的这个本子，是与他所整理的《霍尔侵入》之部相衔接的、故事内容是一致的，但又与其他本子有许多不同之点，作为研究《格萨尔传奇》来说，它开辟了丰富多彩的门路。如上所述，《平服霍尔》之部的原始资料是极其丰富的，在以后的继续搜集、整理中，将更会有新的资料出现，来给这伟大的史诗提供更有力的例证。

（1961年元月于西宁）

附：原整理者后记

以此出离者精进听闻的宝镜
所现出的传奇的所有这影像
构成为稀奇的眼中甘露似的这传奇，
岂不是以幻变的分别智所创造的艺术？
在此愉快地显现出来的这故事，
虽清净无垢极其寂静如雪白之云彩，
但以此稃杂文字虽作了一番之努力，
自难免如入宝山空回，令人完全能满意；
但由于现时的如毒蛇一般的执掌教法者，
不务闻思正业把爱好寄托在追逐兽腥中，
对制服敌人保护亲属常弄三面两刃的手法，
这种现象如影随身沾沾自喜袭成风！
我虽对博大的教证闻思在心中远相离，
更谈不到把甚深精义实践与掌握，
也未能满意地把光明事业来办起，
仅在此马马虎虎乱写一气，难免智者们讪笑与鄙视。
唯愿一切具有光明善业的各集体，
美妙地把我佛教义的中心执掌起！
愿一切哲人志士的事业长久而永固！
愿遍布于虚空的众生们快乐无疆永远享福祉！

岭主格萨尔大王的传奇史诗，虽有与《极美天女传奇》（《罗桑王传》）的篇幅、章节相似的大传，但又分为“多章”[①] 与

① 多章（སྟོད་གླིང་）。流传于上部地区的故事本。

"麦章"[1] 等许许多多不同的部分，同时，这些流传本，只能作为一种原始材料来看待，唱词之部还没有经过整理，既无精湛的洗练，也没有刻版印出之事，对于英雄们的名字等，各个地区的民间说唱家们，按着当地的特点与爱好，有许多不同的叫法，莫衷一是。尤其是那些流传本的文字结构与故事情节等，都互相矛盾，支离破碎，前后不相衔接，这种现象，极为普遍。我曾遍历康、青、岭等三个地区，在 20 多位有声誉的民间说唱家处，亲身听过有关这部的故事，尤其是在原西康德格地区的才让敦珠[2]、青海玉树囊谦地区的拉旺柔增[3]、西康昌都地区的霞鲁彭措[4]、原西康属岭地的拉伍扎喜[5] 等 4 位民间说唱家处，听过词意深奥而精炼，而内容又大致相同的有关这部分的故事，对我来说，所给的印象，极为深刻，使我对全故事，有一个极明显的轮廓。我即以他们 4 位所说唱者为蓝本，在文字与内容互不矛盾的前提下，进行了一些必要的补充与辅助性的修饰，除了使文字与内容简繁合适，便于流传而外，至于与《修辞学宝鉴》[6] 有关的文字结构与掌故，也力求其内容充实优美与通俗流利；博学者们，智博识广，在这一方面，自不值得一顾，而着重地为了使一般普通读者们易于了解，所以在内容方面，考虑了精简，而对文字，也作了必要的紧缩。这样做，不仅使我个人不至于荒芜了修法的事业，而对于别人来说，也不至于感到厌烦，及有浪费纸、

---

① 麦章（སྨད་སྒྲུང）。流传于下部地区的故事本。

② 才让敦珠（ཚེ་རིང་དོན་འགྲུབ）。

③ 拉旺柔增（ལྷ་དབང་རིག་འཛིན）。

④ 霞鲁彭措（ཞ་ལུ་ཕུན་ཚོགས）。

⑤ 拉伍扎喜（ལྷ་ཨུ་བཀྲ་ཤིས）。

⑥ 《修辞学宝鉴》（སྙན་ངག་མེ་ལོང）为译自印度的关于修辞方面的名著，有许多注释本。以旺克哇、木盘等人所注者为最完善。也有译作《诗鉴论》者。

墨之处。……（以下原稿残缺）[①]。

① 参四本原著者在整理后记中，另有不同的叙述：

这部到处驰名的《格萨尔王传》，有些学者们则认为与以前的《格萨尔传》有不同之处，这种原因，似乎是格萨尔本人对于宗教，并没有亲身做出名垂永久之事之故。关于格萨尔是观音菩萨的化身的这一事，不但在一切智第五世达赖所著的《诞生世系颂》中有详细的记载，而极智者、与文殊菩萨毫无区别、净世的大博学士、藏地之王、达赖的心爱子——全部名号是德司仁庆桑吉嘉木措（སྡེ་སྲིད་རིན་ཆེན་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོ—一般称为第巴桑吉），在他所著的《稀有劫运》（ཚད་བྱུང་བསྐལ་པ་བ་མ）中，也援引一切智五世达赖在《诞生世系颂》中所说的："祈祷无论欲想什么都能达到打击虚幻的红黄花蕊的美丽花朵者，被邬波罗怖畏大王把富强交付的格萨尔王足下"这一些词句，由此即可充分了解。而《噶丹巴语录》中，也有"在印度曾诞生为莲花大王的世子"之说。到藏区来的一些咒师们也曾说过格萨尔到印度去的说法，并坚持着这种意见。而五十八偈颂则是确为第五世达赖亲手所著者，在其中也承认这一点。

其他方面，如与却吉布顿（བུ་སྟོན）氏所著的西藏史中所提到的，当魔军药叉的12小国征战的时候，由观世音菩萨所化身的聂赤赞布王从印度到达西藏的说法一样的，当这北方的魔军霍尔猖獗的时候，作为克制他们的对头——格萨尔大王的出现，这是必然的。

尤其是这些说法不是庸俗的流传。当建阳却吉法王扎喜华丹（བཀྲ་ཤིས་དཔལ་ལྡན）在修建那哲邦大寺的时候，在大净房中塑造弥勒佛像时，曾将格萨尔大王的三眷属兵器及箭韬等，作为内藏之一，曾记载于该寺的寺志之中。而在一些中国佛教史中，也曾有这样的记载：中华的大臣詹木达师利（ཇམ་ནུ་ཤྲིས）是一个大博学者，同时也是一个大成就者，被他所任命为佛教的守护神的大护法古纳洛勒（གུ་ན་ལོ་ཙུ་ལེ），就是格萨尔。这与文成公主带到西藏来的宗赞辛巴（ཛོང་བཙན་བཤན་པ）是一个人。同时，也与大护法神药叉伍亥泽（གནོད་སྦྱིན་བགྒ་ཙེ）在本体上是一个人。许多值得信任的权威博学者们都有这种说法。

至于阿息宫萌婕姆就是军事方面保护神（俗称为骡子大王）的这一点，是一切智贞南木嘉措（བསོད་ནམས་རྒྱ་མཚོ）大师所提出的……（以下原稿残缺）。

《姜岭之战》之二译后记

(一)

《姜岭之战》资料之二，系根据流传于四川德格地区的手抄本译出者，原文系短页形式，共251页。在《姜岭之战》中，这个资料仅叙述了一个开端，以后的情节如何，无从臆测。但就已有的这些情况看来，与《姜岭之战》资料之一的上册所述的一些情节，大体上相当。

与这个资料相同者，尚有流传于青海玉树地区的两个抄本，但均系残页，首尾俱缺，仅有中间的一部分，而又漫漶不清，极难辨认。这3种抄本中，玉树的两个抄本，为一个抄本之分抄，词句情节，完全相同。德格抄本与玉树抄本，情节虽相同，但词句之间，略有出入增减，尤其散文方面，玉树抄本较之更通俗而恣肆些。

这个资料，与流传于青海海南地区之《辛巴与丹玛之部》是一个版本，《辛巴与丹玛之部》在译出时，所据的抄本也是一个残本，因而在开始时即形残缺，所有格萨尔自霍尔凯旋，岭人在多达隆巴谷，噶吉宗巴山口庆贺，莲花生降授记，指示去征姜国的这些情节都付缺如。同时，它也没有辛巴愚弄玉拉，玉拉前往霍尔观察以后的各情节。而且在词句方面，由于流传的地区及所据版本之不同而有个别变动之处。

总的看来，从现已搜集到手的资料而论，《格萨尔传奇》之《姜岭之战》之部，对于挑起这个姜岭战争的根源，有两个不同的叙述，因而形成了两种流传本。一为挑起战祸的责任，由姜萨坦来负，是他觊觎岭国的达伍盐池而进攻岭国，结果身败名灭，姜国沦丧为岭之附庸。流传于西藏昌都地区的资料之一本及流传

青海海南地区的《保卫盐海之战》的整理本等，都属于这种说法。另一个就是这个资料之二本及《辛巴与丹玛之部》等，在这个资料本中，挑起姜岭战争者是岭格萨尔而不是姜萨坦，由于岭格萨尔为了想并吞姜国，故借进占达伍盐池之事而灭了姜国。这两种不同的流传本中，昌都流传本虽有残缺，中间有些对不上头之外，但大体属于辛巴、丹玛内讧的情节，进攻姜国之后的情节，俱都完整，德格流传本，如上所述，只是一个开头，尚未进入正式争战之处。

由于这两种流传本着眼点不同，因而所述的情节，有些相异之处，如对于辛巴这个人，资料之一中，虽然恰逢残缺之处，但从同仁地区流传本补译部分看来，他这时已是霍尔之主，而不是如资料之二所述的羁囚。又如关于姜国的人名等，两种本子就有些差异。又如对于玉拉的到岭，资料之二及整理本，写得比较翔实，而资料之一则过于简略而可笑，等等。

从上述的情况看来，《姜岭之战》的资料，已译出者尚不完整，而且残缺。从上述资料所流传的地区来看，未被挖掘的资料可能不少，为了使这一部分故事有足够的、完整的资料，有待继续搜集。

(二)

资料之二，原稿并无章节之分，在译出时，为了便于整理，故酌分为两章。第一章分为3节，叙述格萨尔自霍尔凯旋回岭国，因议征姜而引起辛巴与丹玛之争的故事。在格萨尔的故事中，几乎每部分都有这么一个闹内部纠纷之过程，这些反映了奴隶主各部落中之不可调和的矛盾。第二章分为4节，叙述姜萨坦派出玉拉托琚尔巡察达伍盐池，被辛巴诱擒，岭军进攻姜军，斩其三将，及晁同负气返岭后，巧斩姜将森姜拉伍托琚尔等情况。与资料之一，互有异同。在这一章中，民间说唱者以较多篇幅，叙述了白马却贞对其子玉拉之劝阻及痛爱。同时，在这个资料

中，把格萨尔进一步地神化。在此以前的各资料中，格萨尔必须得到神祇的授记后才能掌握情况，而在这个资料中，虽然也有授记，但也出现了像佛经中形容释迦那种向空一张望，即洞彻当前所发生的一切情况的那样神变了。因而宗教气氛更进了一步。此后的各资料中，都有这些记载，而其开端，可说始于此了。

这个资料德格手抄本笔误之处比较多，有的遇有玉树结古残本能对勘时，则根据玉树本改正过来；有的如遇玉树结古本残缺无从对勘时，则尽可能参考《格萨尔传奇》中之习惯说法加以改正；若遇有既无玉树残本可资对勘，又无习俗用法可资参考时，则暂依原稿。

由于资料之二各个抄本，都缺尾部，究竟这个资料，出于哪些民间说唱艺人之手，由哪些人们整理加工等情况，无从得知。在藏区，习惯上除印刷本外，一般手抄本多略书末跋语不抄，以节约纸张，这些著作的经过及著作人，习惯上都在书末跋语中叙述；多被忽略而不详，不但这个资料之二是这样，资料之一昌都流传本也是这样。因而这个故事的著作者，只好缺如了。

（1964年5月于西宁）

《门岭之战》之二译后记

（一）

这本《岭与门域》资料之二，根据流传于西藏昌都地区（原存者生格村喜瓦拉，1960 年 7 月收集）的抄本，并参照四川甘孜及阿坝地区、青海玉树地区的 3 部手抄本翻译的。编写者为觉妥邦尕林寺院的觉文拉伍瑙布，敦促他写成这部传奇者，则系昌都寺的总管。从这些资料中，可以看出，一、这本书不仅出于西藏佛教黄帽派（即格鲁巴派）上层宗教人士之手，而且是在上层宗教人士的授意下所编成者。二、这书的完成时间，可能在 19 世纪中。从书中对昌都寺总管的称谓（人王）看来，是在昌都尚未被藏军占领之前的那阶段中。三、这书根据了哪些民间说唱艺人的原始材料，只字未提，纯以神话方式来掩盖这一点，也说明了篡改的程度之深。四、从本书的礼赞词及结尾中对洛门的杂日山之描写，说明了本书的作者，极力把这座藏民视为神圣的杂日山，推崇渲染一番，想使为藏民所喜爱敬仰的岭格萨尔与这座神山联系起来，来提高它的地位，而散播其迷信毒素。同时更加大力地传播因缘论，把洛门地区的佛教之所以不盛行，推之于“反祝愿”之所致（见本书结尾），其手法之巧妙，正说明了这些上层宗教人士们之恶毒企图。

（二）

翻译时所据的 4 种手抄流行本，虽流行的地区不一，但内容情节，基本上相同，仅在个别地方有词句之异，而无情节之不同。由于是手抄本，错别字比较严重，方言口语也复不少，因而

在译出时，常互相对勘，甚至有猜测译出之处。这种情况，除在个别地方，加以注明外，绝大多数未一一注出。一般是，凡几个本子互相脱落，或互相歧异时，常对勘综合译入。这 4 种抄本，与已译出的资料之一德格地区流传本相较，基本上是一个稿本之辗转抄出，并无大的不同之处。不同处也只是词句之差异。

在岭与门域这本故事中，对于岭格萨尔之描写，已不是除暴安良、吊民伐罪之救星了，几乎是一个有极大的侵略野心的扩张主义者，他之所以要征门，毫不掩饰提出了：1. 美人，2. 土地，3. 宗教。他的借口，也是多年旧账，及部落间之互相劫掠而已。可是一到门境之后，连这些所谓旧恨新仇也都不提出了。而是赤裸裸地说出美人、土地与宗教这三者就是门人之罪而应该诛伐，该拿过来的美人与土地要拿过来，该被消灭的宗教毫不留情要消灭。门岭之战，更不能与霍岭之战的性质相比。这里，只是一个大国对一个小国之侵略，没有什么正义之成分。所以当美人到手，土地被占，敌王受戮，傀儡树立之后，所谓“胜士的事业”也就完成了。岭与门域之部的内容，就是这样。原因就是编写者正是以剥削、征服、消灭敌对宗教为天经地义的反动统治阶级人士，这种人士，当然只能歌颂这些。

《岭与门域》中，与《格萨尔传奇》中其他部分有关材料之叙述，也有不同的说法，如：

①关于姜岭之战时，格萨尔之年龄，《姜岭之战》资料之二，叙述于格萨尔自霍尔凯旋回岭后，即发动对姜战争，乃他 28 岁之事（25 岁杀白帐，驻霍尔 3 年)。此故事之中，则一再地称为 35 岁，而征门之时，则作 45 岁。与有些资料，如《大食之部》等所说相同。

②关于霍尔却达尔王之死。在《平服霍尔》部分中，叙述却达尔于霍尔灭亡后到岭出家为僧等，而这个故事中，则安排被门人砸死；同时，霍尔的降将唐泽玉周也在这故事中被门人挑死。这些降将，本书中给他们作了结束。

这个传奇作者手法与整理《霍岭大战》的德格夏仲及整理

《岭与祝古》的东孔相较，颇为低下，即在故事叙述中，也前后常失照应，如岭军中本无阿恰哇尔部队，故事开始时也没有提出过，突然在中间提出了这个部队，最后又忘掉了。又如一再提到劈天宝剑也无交待，等等。

这个故事中对晁同之色情描写，几乎是采取了《赛马》资料之二、之三中所述，从这一点可以看到这个故事的原始素材，似与某些说唱赛马者民间艺人有蛛丝马迹之牵连，但被整理者觉文拉伍瑙布所抹杀而无从得知了。

从整个内文看来，《岭与门域》这个传奇，是反动统治阶级中的上层宗教人士将民间说唱艺人的原始材料按他们要求的框框删掉精华，加入毒素的产品，因而它的价值，殊不能与《霍岭之战》等相比。

（1964年8月于西宁）

附：原整理者后记

《门岭大战要略根除魔部之章英雄心中华筵》这书，乃勒多拉东尕布[1] 地的觉文玛呢[2] 于行年 25 岁之时，前往多麦地区喀哇冬嘉玛神山巡礼[3]。当在山下扎喜散卡[4] 桥头假寐之际，恍见正前方天空之中，彩虹穹隆高张，其中有一位极其美丽，可人心意的白女，佩戴各种珍宝饰品及鲜花华鬘，身穿蓝色丝绸之衣，发辫蓬松于身后，右手持着天灵盖骨所制鼗鼓，扬在空中摇奏，左手持着一柄白银所制之铃，倚在胸前，骑在白色狮子之上，头上飞翔着绿色鹦鹉，身后引着露禽。她将一卷黄纸文件，交在我的手中，说道："读这个！"不觉突然惊醒。时为庚未（铁羊）年十一月二十九日。

第二天，我身感不适，不久，渐渐地好起来了，即把上述各种情况，记载起来。

详细的编写，乃我被称为觉妥邦尕林的觉拉文伍瑙布[5] 之

---

① 勒多拉东尕布（slar dol lha gdong dkar po），地名。昌都抄本无此名，玉树抄本等勒多亦作勒唵木（slar ngom），似为笔误，此处从甘孜抄本译入。

② 觉文玛呢（skyo dbon ma ni），人名，觉为寺院名，即觉妥邦尕林之简称，文为藏民寺院中一种职位，即自噶举巴派创行活佛转世制后，凡各寺之大大小小活佛，当被迎入寺中后，其母家之侄辈，多随之而来，出家为僧，掌握一寺或拉章或噶尔瓦之实权，被称为文布（dbon po）。此人为觉妥邦尕林之文布，故被简称觉文。原稿中觉亦写作捷（skye），译者对昌都地区地名不详，难以确定。

③ 喀哇冬嘉玛（kha ba dung brgya ma），雪山名。

④ 扎喜散卡（bkra shis zam kha），意为吉庆桥头。

⑤ 觉文伍拉瑙布（skyo lha dbon bu nor bu），即觉文玛呢，此为另一名字。甘孜抄本中，觉文作文庆（dbon chen）意为大文布。寺院中之文布，若一家族中有数人同时随其活佛出家者，常按班辈及年龄称为大文或小文。此外，遇上辈活佛死后，另迎一新活佛，而此新活佛之侄辈已形成势力时，老文布则常称为文庆。

时，被负责昌都格丹仙巴林[①]的噶丹德庆宫颇章[②]的总管[③]敦住贡布[④]再三敦促，遂于甲戌（木狗）十一月初四吉日开始写作，于乙亥（木猪）年十一月初五日完成于觉妥邦尕林[⑤]。愿以此善使一切众生，都能追随在岭国大王之后！

善哉善哉！吉祥吉祥！
唵梭底[⑥]，
向美妙相好[⑦]庄严身。
具六十支韵之雅语，
洞悉二谛无遗意，
集三性依怙于一身岭雄狮，
愿化为与三界微尘相等身，
三密一致地虔诚来顶礼！
高高太空为日月星丰富，
广阔虚空为苍龙声丰富，
大地之上为六谷物丰富，
浩荡江河为雪山所丰富，
施者主们为人畜法丰富，
供奉师我为诚信敬丰富。
在此六丰富聚集城市里，
谷脑有好佛大悲观世音，
谷口有青青大江怒江水，
福德与苍天宝库相等齐，

① 格丹仙巴（dge ldan byams pa gling），昌都寺之本名，意为具善慈氏洲。

② 噶丹德庆颇章（dgav ldan bde chen pho brong），颇章为宫，为寺院内高级活佛之寓名。次于此者，称为拉章。

③ 原文为人王（mi dban），为对统治者之尊称。昌都在18—19世纪时，为政教合一区域，寺院管辖着该地区的一部分部落，故有此称。

④ 敦住贡布（don vgrub mgon po），人名，昌都抄本于此名前，尚有一 gnyer 字，意为执事、管家，可能为昌都寺之管家，所以有人王之称。

⑤ 觉妥邦尕林（skyo thog spang dkar gling），寺院名。觉亦写作捷（skye）。

⑥ 梵语，意为："愿吉祥如意！"

⑦ 相好，佛学语，指三十二相，八十种好。

施主的物、事、寿等都萃会！
鉴于府邸、部曲、侍从男女等，
所蓄财物都无精妙之意义，
命令我著述雄狮大王之传奇，
所蓄用于正法真堪钦！
愿得长生不老长寿之吉庆，
愿得永无耗损财宝之吉庆，
愿得后裔昌盛人丁之吉庆，
愿得人、财、食三者聚会之吉庆！
善哉！

《岭与中华》之一译后记

这部《岭与中华》系根据流传于昌都地区一带的抄本而译出，由于原稿末页残缺不全，原整理者等姓名无从知悉。按文内的西康地区方言较重的情况看来，是西康方面佛教旧派——宁玛派的宗教人士就民间艺人的说唱本而删改成书者，文内宗教气氛较之其他部分除宿命论、因缘观、三生说等之外，似尚较淡一些。在这一部中，神话气味较重，更增加了这一部分内容的浪漫成分。

这个资料，与流传于青海贵德一带的抄本《岭与中华》资料之二相较，故事虽同为格萨尔去中华，但内容截然不同。资料之二的著者为贺尔仓咒师，原名不详，其内容为格萨尔交贡马，在这个交马过程中，以狭隘的民族观点，对中华的臧萨皇帝投以种种开玩笑言词，极尽奚落之能事，后来被中华的君臣等把他投入各种养有猛兽的牢狱中，但他在牢狱内把各种猛兽毒虫等杀死净尽。其后中华君臣等又将他吊在中华刑法长竿之顶，他又通过派小黑老鸹向岭地捎书传信，带回了岭地的精美食品和斧钺武器，把刑法长竿劈碎。中华臧萨帝看见硬的不行，改用软的办法，把他招为驸马，后来又把皇帝地位禅让于他。但格萨尔于继承皇帝地位之后，又想了一些坏办法把臧萨皇帝君臣等全部消灭光。在这个资料中，充满着对中华汉人的仇视，称臧萨皇帝为水肿魔，是一部彻头彻尾的发泄狭隘民族观念、宣扬民族压迫、鼓吹民族报复的毒草。也是在旧社会中千百年来，汉藏两个民族在陇右这个地区中互相冲突、侵略所遗留下来的民族间的彼此挑衅、仇视、报复的心理的反映——根据著者是贺尔仓的咒师的这一点，就可从甘南这个地区的历史中不难了解自吐蕃王国以来，在这个地区中，汉藏两个民族于经历了多少次的民族斗争过程中所形成的民族歧视、民族戒备、互相排斥、互相诬蔑仇视、互相压迫的

事实呀！过去在这个地区中，汉族封建统治者与藏族的奴隶主们，就利用这种民族关系，来巩固其统治地位——就是到了解放前，在这个地区仍一贯在利用这种对别民族仇视，对本民族内部分化的反动统治手法，纵横捭阖，制造种种矛盾，来维持其统治宝座的。具体实例，如于解放后的1950年，由党本着民族政策，公平合理、大公无私，结束了历时百多年互相仇杀的甘南与青海加吾部落间的草山纠纷，就是这一事实的最显著的证明。因此，《岭与中华》资料之二本，是彻头彻尾的反映过去在旧社会中，在多少年来，在某些地区中，由统治阶级有意制造下来的民族仇视的遗毒的反映，是一部有严重毒素的思想意识的发泄，是一种有目的地宣扬狭隘民族观念，鼓吹民族压迫与仇视的产物，这一点尤其在某些反动的一知半解的宗教人士的身上比较严重。

《岭与中华》资料之一本，流传与成书，是在原西康地区中。在这个故事中，从某些方面来说，仍不免有某种程度的民族排斥与歧视的暗影存在，但基本上是宣扬汉藏两大民族和睦团结、发展贸易——尤其是茶叶与丝绸，开辟交通，加强交往，互相尊重，和平共处的，它不像《岭·格萨尔王传》的其他部分一样，用武力战争的方式来结束故事的，而是以另一种高尚的方式——以互相尊重来结束。因此，这是一部宣扬增进汉藏民族和睦、和平共处、互相帮助的故事，他在某种程度上，可以说是为进一步增进汉藏民族的关系而写的。这是一种与资料之二本完全不同的观点出发的故事，是很可贵的一种资料，而这种资料，能产生在原西康地区中，这也是有其历史根源的：

1. 自吐蕃王国以来，汉藏两民族冲突的焦点，集中在陇右地区，川西则居较次要的地位，民族歧视与戒备，与陇右地区，有所不同。

2. 经过自唐宋以来的茶马互市，经济生活的联系，互相依赖的重要性，已深入人心，以打箭炉及丽江为起点，分为南北两路一直到达阿里之间的长达4000多公里的茶道——当然它若与西域的丝道相较是有逊色的，就是一条大动脉，它紧紧地联系着

这伟大的汉藏两民族的关系，不容许有任何损伤，因为它关系这个地区的人民生活太大了。而《岭与中华》故事的主要目的，就是为恢复这一度中断的茶道，恢复汉藏之间的贸易，开辟汉藏之间的交通，至于焚化皇后的僵尸，在汉地宏扬佛法，以及帮助汉民族废除中华苛政，使人民能够自由安乐的过活下去等，则是发挥民族间和平共处——高度集中地表现在岭·格萨尔婉谢中华皇帝禅位的这一点上，互相帮助，互相尊重。这是在这个地区——康藏地区经济生活的关系，牢牢地控制着上层建筑的具体实例。

茶马互市，开始于唐，作为内地统治阶级控制、压抑、利用藏民族为主要工具与策略，到宋王韶以后更成为内地统治阶级们视为金科玉律的治边方针之一——另一个则是所谓断羌胡之交，而元明清王朝，对于这一方面，更制订出种种控制、利用的细则来执行，各附有严刑峻法，来防范有人破坏它。具体的实例，如朱元璋为了坚决贯彻执行他所订的茶市政策，对于私带茶叶出边的他的驸马，也毫不留情面而置之于法。不管汉藏双方的封建统治者与奴隶主们怎样利用这个控制藏民族生活的两大要素之一——粮食与茶叶，但谁若违反了人民的要求，他就行不通，人民的压力，会迫使他改变的。《岭与中华》资料之一故事，就说明了中华要想封锁汉藏贸易，断绝茶叶的供应，这是不行的，因而集中反映在岭·格萨尔这个人物身上，来废除了这种不合理的禁令，而恢复汉藏人民间的公平合理的贸易。

茶马互市，在过去封建统治者们，以陇右、炉城、丽江等地为基地的，其中，炉城也有一个地位，则更担负着供应康藏广大地区的需要的重任，因而，它在藏汉经济关系上占着首要地位，至于陇右地区，商场分散，供应地址——商埠点多线长，控制不易。私商走私之风极盛，这给封建统治者带来了不少麻烦，虽以严刑峻法来防制，但终解决不了这利之所在、人皆趋之的形势。如明朝对茶叶私自出边，所设的种种防范办法不谓不密，但终控制不了，最后，还不是一度向私商投降，允许私商贩运至边交公。以这种掩耳盗铃的办法，来遮盖其茶叶政策的失败。在此种

情况之下，青海与甘南地区的藏民族，对于茶叶的供应上，可从公及私两方面来满足需要，而不如康藏地区之集中而感到不便。这是一方面。此外，炉城与丽江，尤其是炉城，供应面广而线长，陇右方面，则地区狭小，远不如上述二者之居于绝对控制地位，因而反映在客观上，它与之相比，自有逊色。

汉藏交通要道的险阻与坦平，当然关系着双方的往来与贸易的开展，这一点在地势位于横断山脉之间的原西康，尤其是康南地区更显得突出，石马辟天险，虽属于五丁辟蜀道一样的美丽的神话，而这种美丽的神话的产生，是多么代表着人民的迫切要求呀！从这里，我们更加明白为什么解放后党修筑康藏公路时，会得到全体藏民的无比热烈的拥护，而把它称为"神路"、"光明之路"、"幸福之路"的根源所在。多少年来，藏区劳苦人民们多么希望有条沟通汉藏地区的康庄大道，但在旧社会，在封建统治阶级与奴隶主们当权的时代里，这只是一种可爱而可悲的幻想，因为统治阶级们正是凭借着这种地理条件来割地称雄，为所欲为，为分而治之，以达其压迫、剥削劳苦人民的欲望，来奴役汉藏人民，来分化汉藏人民团结的。岭·格萨尔以石马除去横亘于藏汉地区间梅雅天险，使汉藏人民的往来与贸易，有条康庄大道，这正是藏区人民的强烈愿望通过岭·格萨尔这个神化人物在想象中去中华这一过程而反映出来的。

虽在多少年来，在封建统治阶级与奴隶主们所有意识造成的民族排斥、歧视、压迫以及争战的情况下，劳动人民的慧眼仍旧是雪一般明亮，并不为这些反动统治阶级所蒙蔽，而跟着他们去转。流传于藏区人民间的汉藏之间的黄金桥故事，正是有力地反映了汉藏两大民族间劳动人民的互相帮助和敦睦的高贵品质与强烈愿望。在旧社会中，在封建王朝与奴隶主的野蛮统治下，这种愿望，被它们以民族压迫与争战来破坏、来曲解，但劳动人民不理会它们的这种为害于汉藏两大民族的和好、团结以及在经济上互相帮助的可耻手法，虽然在强大的武力控制下，达不到这些愿望，但通过岭·格萨尔这个神化人物，以及有关岭·格萨尔的这种

美丽故事来反映、来歌颂劳动人民认为应该促进与发展汉藏两大民族和睦、团结、帮助的故事。而对具体代表封建统治阶级与奴隶主们挑拨、破坏汉藏两大民族关系的可耻小丑——集中地表现在晁同身上，也痛快淋漓地刻画、揭发得体无完肤，把他们的可耻的丑面貌，一点也不让隐瞒地公之于爱好和平共处、互相尊重的藏区听众之前。这在本故事中，以晁同挑拨年轻无识的扎拉泽嘉擅自兴师动众，杀害汉将，以及离间、挑拨汉女七大姊妹与岭·格萨尔的关系等情节突出地表现出来，令人感觉到这些奴隶主们的卑鄙龌龊、阴险毒辣的血淋淋手法对于促进汉藏民族关系上所产生的危害是多么大而可耻。而劳动人民通过格萨尔、向宛等所一再强调的汉藏两民族应和好共处、促进往来、发展贸易、互相尊重的要求，又是多么可贵地代表着劳动人民的强烈愿望。

这个资料的故事中心，虽为应中华七大姑娘之请，到中华去焚僵尸、除苛政、发展贸易、促进往来，积极增进岭与中华的关系，共享幸福、嘉庆、和乐、美妙的生活。但为了达到这个目的，首先削平了过去与岭有历史性仇恨的、横亘于汉藏之间，地势峻峭嶙峋、雪山巨涧，对汉藏两地区的往来，给予了巨大的梗阻，而又与为害劳苦人民大众的北地魔国鲁赞有联盟关系的木雅地区奴隶主，接着又消灭了岭北地区的嗜人的罗刹魔阿赛玉惹。在此之前，又收服了栖于须弥庐山中的共命鸟猩猩夫妇，而把它们的女儿多钟孵化出来，作为到中华去的一个有力助手。在办完了这些事，把到中华去的各项事物准备齐全之后，才启程前往。于中华与岭国交界地拿勒卜叉茂经过了中华皇帝的所派的魔鬼、恶犬、毒蛇等的试探，降服了这些东西。又经过了与中华七姊妹一番斗口斗智，才被中华皇帝迎请到中华去。在中华通过讲经说法、赛马、射箭、掷骰、挤乳、角力、玩魔术等等，取得了优胜，最后于比赛美男子的场合中，在中华皇帝被藏地美男子的俊美仪容、华丽服饰所迷惑而不注意的当儿，乘机焚化了中华皇后的僵尸。但因此触怒了中华皇帝，使岭·格萨尔遭受了一系列的折磨。在中华皇帝横加凌辱，严刑吊拷的过程中，岭·格萨尔始

终以极大的尊敬态度与忍耐心，来对待中华皇帝所给予的磨难，终于使中华皇帝无计可施，心服口服地信仰岭·格萨尔所传的佛法，解除了在中华的种种苛政，撤销了关于汉藏往来、贸易、和平共处的禁令，使中华与藏区人民共同和乐安居，永庆升平。尤其值得提出的是在这资料之一的故事中，岭·格萨尔婉谢了中华皇帝禅位的提议，不贪恋中华帝王的权势富贵，胸襟冲淡，返我故素，这与《岭与中华》资料之二相较，是两个多么强烈的相对的尖锐对照。在资料之二中所描写的岭·格萨尔是一个既贪恋中华帝王的权势富贵的势利小人，又是一个狭隘民族主义者的典型代表，他到中华去，是为了消灭中华皇帝及其臣属——实际上是象征整个汉民族，另立一个傀儡做他在中华的代理人，杀气腾腾，充分表现着岭·格萨尔是一个阴险诡诈、反复无常的扩张主义份子。而在资料之一中，岭·格萨尔自始至终，对中华皇帝——通过他来象征整个汉民族，抱着尊敬的态度，以恳挚的心情，来帮助中华皇帝改正错误，胸怀光明磊落，如光天化日，如松风晓露，是勤勤恳恳地为促进汉藏两大民族的关系而努力不懈、不倦不厌的工作者。他所追求的是汉藏和平共处、团结互助，而不是以狭隘民族的观念去泄愤、报复、歧视，去压迫中华，当然在反对中华以大民族的姿态来欺侮岭国——这也在对中华皇帝的某些事件中反映出来，如竞技等等，这是一个多么不同的崇高理想与伟大品质。这就是《岭与中华》两个资料本的根本分歧点。资料之一故事绚烂美丽，既富神话意境，又始终围绕着汉藏和平共处、互相帮助的这一伟大目标。资料之二则毒雾弥漫，极力宣扬民族歧视、民族压迫、民族仇杀，令人不但感觉不出故事的浪漫气息，而更感到有点窒息。因此这个《岭与中华》资料之一本，在整个《岭·格萨尔王传》中，是一朵陆丽缦烂的奇葩，而这个奇葩的芬芳香味，在《岭·格萨尔王传》的其他部分中也或多或少地弥漫着、洋溢着，如汉藏黄金桥故事，在《岭·格萨尔王传》各部分中，差不多都在颂扬、关心，就是一个证明。

因此，《岭与中华》的两个资料本，一个是具有香花气氛，而另一个则是毒草蔓延，必须严格剔除的。因为那个资料本是出之于统治阶级份子之手——宁玛派咒师，是不折不扣的为奴隶主们说话的人物，是把民间流传故事作了极大歪曲的产物，这在《岭·格萨尔王传》中来说，是难以容忍的佛头著秽的行为。

关于《岭与中华》的中华地区，在安多地区中，则尚有不同的解释，在民间流传，一般不是指中华内地，而是指甘南卓尼地区，中华皇帝则指为卓尼杨土司，这种说法，不仅在民间流传着，而且也被以文字形式固定下来，如在《安置三界》之部中，也不止一次地提到平安中华杨家（汉人杨家），这是这一美丽瑰奇的故事，在甘南、河曲这些地区中，因受地域局限而变质了的另一种说法。

这个手抄本，根据纸质、笔迹等来看，第一次抄成书后，遭了损失，而又经第二次补抄者，其中笔误之处极多，能以上下文义而推测出其原意者，均一一予以更正。其中第四章中错乱笔误较严重，因之，在这一章中，自丹玛向叉找阿赛起，至阿赛准备降霹雳，天母降预言止的这一整段，按原稿译出时，支离破碎，杂沓重复，文词与故事情节，前后不连贯，为了能明确故事过程略加整理译出，并另将按原稿译出者，附于本章注解之后，以窥原貌。

徐尕达向宛在《岭·格萨尔王传》中，是格萨尔的最优秀的、得力干部之一，岭·格萨尔凭着他与梅萨把魔国荡平，委任他为岭·格萨尔在北地的代理人，始终把他当作贾察第二来看待。但是，他本身是戎地区的部落长，是一个尚未归顺于岭·格萨尔的独立部落，这对于雄才大略的岭·格萨尔来说，自是一件不怎样美妙的事。在这个故事的末尾，作者顺手将向宛的部落作一结束，也可以说结束了已往各部的伏笔，而在走向戎部过程中，岭·格萨尔与向宛两人的微妙心理状态，刻画极细，使人们感到在奴隶主统治时代中，人身自由是多么难得的一回事。

这个故事，由于原稿残缺，对作者身世与姓名，无从详知。

但根据文内的宗教术语及某些说法——如密乘九次第等来看，可能是出之于佛教旧派教徒之手。同时，值得再再提出的是，作者对晁同的安排，过去在降生、赛马、霍尔入侵、平服霍尔、北地降魔等等部分中，只是一个反面人物，而不是被安排作魔教的信仰者——魔类的党羽，在这个故事及《岭与慕域》之部中，则将其被隐瞒的一面，用晁同向魔教神道祈祷与念诵魔教咒语的巧妙手法，予以揭露，这也可以说是不同于上述各部的特点之一。

（1961年3月写于西宁，1985年元月修订）

附记：1982年云南中国民间文艺出版社根据阿图同志保存多年的手抄本加以整理出版，命名为《华岭通好》的藏文本，实际就是这个资料本不同地区的流传本。

《地狱救母》之一译后记

《格萨尔王传·地狱救母》，原文为西康地区流传的印本，出版地点可能为德格，出资刻版者是德格地方的丹曲丹巴，校订者为那旺勒喜，没有著者的姓名。据称是由岭国的后代智杂多吉喇嘛从青海果洛地区黄河边的某一个水池中得到的，是属于“矿书”之类的书。所谓矿书，是喇嘛教的旧派和噶举派等最喜欢玩弄的一种手法，他们自己伪造了某一种书籍后，藏立于山岩、地下、水井和湖泊等处，然后煞有介事地大吵大嚷地说他们发现了一种矿书，内中预示了一些如此这般的天机，这样那样的道理，读了它，会得到些什么样的利益，等等。实际上，不过是他们伪托古代而掩盖自己的伪造罢了。

根据本书的内容，可以肯定这本书曾经过红教喇嘛的加工和篡改，内容多半是强调莲花生的化身作用和宣扬红教的所谓秘密教九乘次第。原书中逻辑很乱，有些地方，自相矛盾之处不少，尤其是对于晁同的最后处理，和《格萨尔王传》中其他部分始终以他作反面人物处理者，态度大有区别；即在本书中，一开始对晁同也作为反面人物看待，刻画他的阴险诡诈，处处作恶的卑劣面貌，但在最后，则晁同竟得了正果，以虹身往生净土，结果非常良好，与总管王所得的结果一个样儿——既无痛苦的死去，而又与其所修的所谓本尊合为一体，把他的结果描写成一个正面的人物，爱憎颠倒，前后矛盾。又如对格萨尔王父亲森隆的处理，则尚有微词，对珠姆的结局，则简直是一种处罚，说由于她受了霍尔的玷污，所以得到与其他人所不同的结果。这在本书中处处强调妇女要有节操，要对丈夫忠实，不能私通，否则地狱等着她们同一个看法。又如子女对父母的看法，在前半部中说，要如何如何的报恩，而到了后面，则称父母之家为魔城，不得依恋父母

等等。最突出的是一方面强调因果如影随身，善有善报，恶有恶报，谁也无能为力避免，但为了处理格萨尔到地狱，则竟无赖地把格萨尔的罪恶报应强加之于葛姆身上，这不是什么佛法，实质上是统治阶级社会的思想意识反映，因为他们在人间世上就是这样执行所谓一人犯法满门顶替的野蛮残酷的法律，所以也就通过阎罗王的口，把它具体化了。

在本书中虽有一些缺点，但字里行间，也有与《格萨尔王传》其他部分一致看法，如除强扶弱等。尤其是格萨尔与阎罗王抗辩的一段对话和唱词，有声有色，跃然纸上，是本书中最精彩的部分。格萨尔大闹地狱，是代表被压迫者扬眉吐气，向恶势力作斗争。

在本书中另有值得提起的两件事，第一为晁同临死时，他的儿子拉郭唱词中，充分暴露了他们树怨众多，岌岌可危的情况。另一个则是霍尔阿朝的复国运动被扑灭的描写。虽然是不多的几笔，但也反映了在格萨尔的武力征服下和格萨尔所派的代理人的统领下，一股复国的浪潮，仍在被征服的各国中回旋着。本书中强调格萨尔尚在，所以不敢动，不敢惹，反映着格萨尔王声势之勃兴。

这一部中，从头到尾，强调莲花生的化身作用，这完全是统治阶级通过莲花生这个偶像，把自己列为神之列——在藏文中，对神的解释有3种①佛，②天神等，③人间世上的统治阶级。因而通过因果报应及化身作用，用宗教迷信这一工具，来为自己阶级说法，来巩固自己阶级，化身之法是藏区统治阶级统治劳苦大众的唯一理论根据，有力法宝。它的恶毒性使藏区劳苦大众深受压迫，是阻止藏区社会发展的最大阻力。以上看法，不一定正确，仅供内部参考，请勿引用。

此译文为了供有关方面参考，完全按原印本原貌译出，未加任何整理，收到此资料者，请妥为保存。

（1960年2月于西宁）

《索多马城》之一译后记

《索多马城》资料包括上下两册。上册叙述格萨尔王征服上蒙古，当时上蒙古王娘赤拉尕尔主和，王子拉如主战，结果王子战死，蒙军败溃，娘赤投降，取宝马“柔巴俄宗”回岭经过，就是现在译出的这个资料。下册叙述格萨尔征服上蒙古后，继续征服下蒙古莽吉赤赞王经过，已根据青海玉树手抄本译出的《索麦铠、玉城之部》资料之一，亦作《征服下蒙》资料之一。

这个《索多马城》资料上册，系根据流传于青海玉树藏族自治州囊谦县的《索多马城》上册手抄本译出，并参考了该州结古市流传的手抄本和昌都地区流传的《索多马城》手抄本。这3种本子中，囊谦和结古两地的流传本，书名和内容，除个别字词外（因传写讹误），几完全相同，都只有上册，没有下册；昌都流传本，系索多马城全套资料，包括上下两册，上册自第1—188页，下册自188—369页，书名也与囊谦和结古流传本不同，囊谦和结古流传本，书名为《瞻部格萨尔王传奇中，略取上蒙古宝马，消灭外道，置君臣于佛法编——上册》(འཛམ་གླིང་གེ་སར་རྒྱལ་པོ་རྟོགས་བརྗོད་ལས་སོག་སྟོད་ཙང་ཤེས་རྟ་རྫོང་ཕབས་ཏེ་མུ་སྟེགས་ཀྱི་བསྟན་པ་བསྒྱུབས་པའི་རྒྱལ་བློན་ཆོས་ལ་བཀོད་པའི་ལེའུ་དང་པོ་བཞུགས་སོ)。昌都流传本为《治理瞻部战神格萨尔俄吾詹笃传奇海中，略取蒙古骏马福祉妙语饰鬘、销魂音韵》(འཛམ་གླིང་སྐྱོང་བའི་དགྲ་ལྷ་གེ་སར་ནོར་བུ་དགྲ་འདུལ་གྱི་རྟོགས་བརྗོད་རྒྱ་མཚོ་ལྟ་བུ་ལས་སོག་རྟ་གཡང་ཕབ་ཚུལ་ངོ་མཚར་གཏམ་གྱི་རྒྱན་འཕྲེང་ཡིད་འཕྲོག་སྒྲ་དབྱངས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་པའི་དབུ་ཕྱོགས་ལགས)；内容大的情节，虽没有甚出人，但在造句遣词上出人极大，词句多寡，也不一致。可以断定：囊谦和结古流传本，源出一人之手，昌都流传本，系出另一人之手，起码也是经过很大增删修正的；再前已印出的《征服下蒙》之部的玉树手抄本，仅有下册，并且该书后有跋语，说是昌都具著弥勒院活佛丹白坚赞命觉宛嘛呢于庚辰——（辛巳）年

间写的；而这部包括上下册完整的昌都手抄本，最后没有跋语，没有著者姓名和著书年月。因此这部上册资料之一所根据和参考的囊谦和结古本与以前所译的下册——《征服下蒙》之部资料之一所根据的玉树手抄本，很有可能出于一地，而包括上下两册的昌都手抄本，则又是另一个地区的产品。因限于时间，在翻译这部资料之一时，除个别地方，囊谦和结古本文意未完，字有错简时，根据昌都本予以补充更正外，未能逐字逐句加以校勘。其次包括上下两册的昌都流传手抄本，也是由几种手抄本拼凑而成的，从纸张、字体及页码等前后都不一致的情况看来，大部分还是写成以后经过相当的时间的，有的书页已经非常旧破，百般粘补，并且脱落了好些，极可惜的是尾页没有跋语、著者及成书与抄写年月，因而无从研究其异同。

格萨尔征服上下蒙古这一段故事，发生的经过在第一章第 1 页有这样有的叙述：

“他（格萨尔）前半世为了众生的事业，将北魔、黄霍尔、姜萨旦等地转变成为佛教地区；到了中年，将南方的哲宗和大食财宝城等征服过来，又经过了 3 年……。”

又在第一章第 96 页格萨尔寄给蒙古人民的信中说：

“我已将北魔鲁赞王，霍尔魔黄帐王，姜魔萨旦王，南魔辛赤王等四方四魔消灭了。”

第四章第 458 页格萨尔叙述自己历史中说：

“……

从 15 岁起食人间食，
行年 13 的那一年，
打开了玛尔康水晶崖宝库门，
15 岁上赴北地，
征服了鲁赞王弘扬佛法，
25 岁去霍尔，
征服白帐王报了仇恨，
35 岁去姜国，

征服了萨旦王取得了福祉精华，

40 岁到南方去，

征服了辛赤王取下米城，

45 岁到北地，

征服大食取来了珍宝财物；

……”

第四章第 474 页华拉桑斗歇日王唱说：

“……

北方人不要太自负英豪，

岭人准备要攻下歇日珊瑚城。

……”

从上面几处叙述中看来，格萨尔征服蒙古的时间，当在他的中年，即 45 岁征服了大食之后，与征服北歇日珊瑚城之前，这部资料之一最后叙述晁同、辛巴和华拉 3 人于猎野马回国途中，路过北歇日王牧帐，为讨饭吃，引起争斗，他们杀死许多北人，用隐身法逃遁而去；这与《岭与歇日》资料之一原西康德格巴邦寺手抄本中开首叙述岭与歇日兴起战争的起因是“由于……晁同、华拉、辛巴 3 人到北地猎取野兽，在回途中，将歇日部落的某部村庄予以袭击破坏。因为这个事件，当岭部父王森隆去世后，为了给他办理荐祓之事，派人到拉萨修释迦文佛佛像及派经理 3 人，带手下伙计 30 人，前往卫藏经商……在回国途中，被歇日达宗集合军队，进行捕杀，抢劫，只有经理达瓦札主仆数人，得以逃脱……”的情节完全符合。

这本资料之一完全根据原文原貌译出，未加任何整理。方言、谚语、宗教术语及译者未能理解的地方，都根据欧旺群丕老先生口述译出，并且参考 3 种抄本做了一些订正，但因为方言很多，抄本错字也不少，错译之处，还是在所难免。

这本资料共分 4 章，是根据原文所分的，每章的小标题，是译者根据各章内容，新加上去的，可能不恰当，仅供参考。

（1961 年 10 月）

附记：20世纪60年代初，我审核这本译文时，由于资料不齐，时间仓促，因而对སོག་པོ按原译者作蒙古之译名核定。而今复读，觉有不妥。སོག་པོ有可能是粟特，按藏史《贤者喜宴》中述，是松赞干布时代吐蕃西部的邻国，非现今之蒙古族也。古人云：行年五十，而知四十九岁之非，聊以此自嘲。

这篇译后记，由于是我审核原译文后所写，故列入于我所译后例写的译后记之内，只说明此译后记之所出，非对原译文掠美也。

1988年复印后记

《岭与祝古》上卷第一分册译后记

(一)

岭与祝古之战，叙述北地祝古国宇嘉托郭格萨尔王侵略古嘉西藏，挑起战祸，同时，岭国瑙吾詹笃格萨尔王受神灵们的启示，动员所属各国军马，前去攻略祝古的武器福运，由于西藏军马抵御不了祝古军，阿里及后藏沦陷于祝古军之手，西藏的丹赤嘉布王向岭格萨尔王告急求援，岭军进入西藏，先击败了侵入后藏的祝古侵略军，收复失地，接着岭国与西藏的联军，向祝古国进军，破灭了祝古，取得了武器之福运，并征服了援助祝古的噶玉阿达尔王及茸穆塔赞嘉卜王两地区。全书分为上、中、下三卷。在《格萨尔传奇》中，两个格萨尔王斗争的这个故事，从已发现搜集到手的各个资料中看来，是篇幅较多的一种。

这个故事，我们发现搜集到手的资料，计有 4 种。第一种为西北民族学院自西藏昌都搜集到手者，原文收藏者为东孔活佛。这个手抄本是由两种抄本凑合而成者，上卷及中卷的一部分系以藏族经书中的长页形式所抄写者，而中卷及下卷则又以短页形式抄出，长短页之间，有许多重页，看来是两种抄本凑合而成者，这是我们所搜集到手的首尾完整的一种本子（虽然中间有个别缺页)。第二种是中央民族学院自德格巴邦寺所搜集到手者，惜下卷自 141 页以后，缺而不全，根据残缺情况看来，是原抄写者尚未抄写完毕的一种本子。以上两种抄本，字迹秀丽，抄写工整，尤其第二种抄本更为好看。第三种得自青海囊谦县，收藏者为布给，惜仅为中卷以后的部分，而又缺少下卷的一部分，因此是一种缺首残尾的残本，抄写较潦草。第四种得自青海玉树结古市，原收藏者为索南拉姆，是一种残本，只有很少的一部分。以上 4

种抄本，只有东孔的这个抄本，首尾完整，我们译出时，以东孔抄本为主，参考巴邦寺抄本及囊谦抄本等，遇两个抄本中有分歧之处，则另于注释中提了，求同存异，作为整理时之参考。

东孔抄本与巴邦寺抄本在内容上基本相同，只有个别词句之差异，可能为传抄时之错讹，较大的差异处，为各卷首之礼赞词，这可能是这两个抄本所根据的原稿不同，或者巴邦寺抄本于抄写时，另来了一套礼赞词，囊谦抄本中卷之首的礼赞词则与东孔抄本中卷相同。关于书名，则各个抄本，都不相同，如上卷，东孔抄本作：《南瞻部洲格萨尔大王瑙吾詹笃传奇中攻略祝古武器之城英雄心中华筵乾闼婆销魂歌曲》（འཛམ་གླིང་རྒྱལ་པོ་གེ་སར་ནོར་བུ་དགྲ་འདུལ་གྱི་རྟོགས་བརྗོད་ལས། གྲུ་གུའི་གོ་རྫོང་འབེབས་ཚུལ་དཔའ་བོ་སྙིང་གི་དགའ་སྟོན་ཡིད་འཕྲོག་དྲི་ཟའི་གླུ་དབྱངས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།）。巴邦寺抄本则作《保护南瞻部洲男神格萨尔军务大王传奇中征服北魔祝古宇嘉多卜庆托郭大王部属收取武器福运之故事销魂的心中华筵》（འཛམ་གླིང་སྐྱོང་བའི་ཕོ་ལྷ་གེ་སར་དམག་གི་རྒྱལ་པོའི་རྟོགས་བརྗོད་ལས། བྱང་བདུད་གྲུ་གུའི་གཡུལ་རྒྱལ་སྟོབས་ཆེན་ཐོག་ཐོད་རྒྱལ་པོའི་མངའ་འབངས་དབང་དུ་བསྡུས་ཤིང་གོ་མཚོན་གཡང་དུ་བླངས་པའི་རྣམ་ཐར་ཡིད་འཕྲོག་སྙིང་གི་དགའ་སྟོན་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།）。中卷东孔抄本作：《祝岭故事稀奇的英雄华筵中中卷猛虎激烈搏斗之部》（གྲུ་གླིང་སྒྲུང་ཡིག་ངོ་མཚར་དཔའ་བོའི་དགའ་སྟོན་ལས། བར་པོད་སྟག་མོ་ངར་འཐབ་ཀྱི་སྐོར་བཞུགསསོ།།）。巴邦寺抄本中卷则作：《藏岭虎豹对峙，攻略祝古托郭大王武器之城收为福运传记之中卷英雄华筵之部》（བོད་གླིང་སྟག་གཟིག་ཁ་འཐབ་ཀྱིས་གྲུ་གུ་ཐོག་ཐོད་རྒྱལ་པོའི་གོ་རྫོང་གཡང་དུ་ལེན་པའི་རྣམ་ཐར་ལས་བར་འཁྲུགས་དཔའ་བོའི་དགའ་སྟོན་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།）。下卷东孔抄本作：《南瞻部洲主宰格萨尔大王攻略祝古武器之城传奇中下卷妙曼倾心耳中甘露之部》（འཛམ་གླིང་སྐྱེ་རྗེ་གེ་སར་རྒྱལ་པོའི་རྣམ་ཐར་གྲུ་གུའི་གོ་རྫོང་འབེབས་ཚུལ་ལས། སྨད་པོད་སྙན་སོ་ཡིད་ལྷུང་རྣ་བའི་བདུད་རྩི་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།）。巴邦寺抄本则作：《大战祝古武器之城之部下卷》（གྲུ་གུ་གོ་རྫོང་གཡུལ་འཁྲུགས་ཀྱི་སྨད་ཆ་བཞུགས་སོ།།）。囊谦抄本与结古抄本则因传阅时间过长，书名磨损较重，已漫漶不能辨

认。从这书名不同的情况看来，祝岭大战的这个故事，在民间流行的抄本，很显然不止一种。

(二)

这个故事，原文虽分为上、中、下三卷，但于上卷中则又分为第一、第二两个分册，第一分册名为《上卷妙语华曼之部中，耳中了悟之甘露，妙曼倾心之歌曲》。第二分册则名为《英雄心中之筵，斑茸丰满猛虎饮血之部》。这种分法，是作者有意弄玄虚，为了配合宗教神秘数字“三”与“四”而做出的，在藏区佛教的观念中，三以表示三密，而四则表示着四大洲，所以这个故事，既分为上、中、下三卷，而又区作四个情节者，其作用即在于此。译出时，为了供整理时之参考，按原来分法，作为上、中、下三卷，而于第一卷中，则分作第一、第二两个分册，依次译出，以存原貌。原稿仅有卷数，没有章节之分，所有章节各目，为了便于整理，译出时，暂行加入，供作参考。

在分卷上，东孔抄本与巴邦寺抄本在上卷中，虽同样根据象征“三”与“四”两个秘密数字的这一宗教观念，分为第一、第二两个分册，但对于上卷与中卷的分法，则不相同，巴邦寺抄本的第一分册的起止虽与东孔抄本相同，但第二分册的结束处，则与东孔抄本大不相同，分量较少。这个抄本的上卷第二分册，于晁同盗宝成功回营后作了结束，而东孔抄本则一直叙述到歼灭在国境线上抵抗的上、中、下三部祝古军后始作结束。中卷的开始，在东孔抄本中，迄于岭国第一路军向上祝古进军，围攻祝古包蒂城开始，而巴邦寺抄本与囊谦抄本，则起于岭国第一路军围攻祝古宁宗嘉让城，把整个的包蒂城战役这一节，脱落未载。从这个分歧处亦可以窥见两者所据而抄录的原稿之不相同。

这部篇幅繁多的故事，按资料所搜集到的地区看来，流行于西藏昌都地区及青海玉树地区，但也不能说在其他地区如原西康等地没有它的流行，只是有关资料，尚未被我们全部搜集到手而

已。因《祝岭大战》在《格萨尔传奇》中被列于降服18地区战役之中，而在别的资料中，如《嘉岭之战》之中，已将它列入于18个岭国附属国之一了。因此，它在广大藏区中的流行，是毫无可疑的，不过由于篇幅较繁多，传抄不如篇幅较少之容易罢了。

这个故事，根据哪一个民间说唱艺人脚本，或参考了哪些民间说唱艺人的本子，在原稿中没有交待，由何人整理成为这样篇幅繁多的本子，也没有提起。都有待于日后的挖掘。

在这个资料中，同时也给我们提供了研究《格萨尔传奇》的一些线索，如“北地五国”这一名词，在已译出的资料中，还没有这种说法，也没有把这些地区之名整个儿列出过。所谓北地五国即魔国、上达尔域、歇日、耶图、阿扎岗，其中的耶图这个地区，在此尚属首见，它属于阿达鲁姆领导，而把魔国之领导，则归于向赛·伍智勒巴，耶图何时被征服？阿达鲁姆因何而被安置于耶图地区？这个耶图，是否即为阿达鲁姆原来之领地的别名？又如《分大食牛》资料之一中，则说明魔国领导权属于鲁姆，而在此则属之于向赛，同时，如《嘉岭之战》中，也把魔国领导权归之于向赛，向赛为阿达鲁姆之子，母子两人，分治两地区之原因何在？均值得研究。同时，巴拉·森达阿敦木对于上达尔域之领导，唵庆周扎对于阿扎岗之领导，过去均未详细提起过，如何被征服而委任这两人去治理？又如东麻周被委任为下蒙古之主事，在征服下蒙古资料中，无此说，而后出的《嘉岭之战》中则已有此说，看来征服下蒙古故事，尚另有别本流传，这一切，都给我们进一步全面研究《格萨尔传奇》提供了更广泛的线索，是极可喜的一件事。因格萨尔传奇，在广大藏族劳动人民的喜爱中，已被发展成为不仅限于与18个地区打交道的这个范围了。

在本译文中，为了对双方的人名有较统一之处理，故就其重要者，附录在卷末，并缀以拉丁藏文拼音，以供整理时之参考。

（1962年5月于西宁）

《岭与祝古》上卷第二分册译后记

（一）

《岭与祝古》上卷第二分册，与第一分册一样，原文只有分卷，没有章节之别，在译出时，为了便于参考，酌分为3章，每章并分为若干小节。第一章叙述祝古国王为了继续侵略古嘉西藏，向邻国求借援兵，并动员国内所有兵力，向西藏进军，派狗头雕侦查岭军等事，叙述岭第一路军抢掠霍尔德卓雪部商人事及古嘉西藏与岭军分别盗取祝古魔母世间外祖母老婆婆的金锣等法宝事。第二章叙述岭两路大军挥师北进，进攻祝古边境，第一路军击溃上祝古赛冷军，祝古国王派军防守边防三城等事，叙述岭中路军到达祝古曼周境内，与中祝古曼周军大战，初战获捷，再战失利败退事，并插叙了岭军主将扎拉泽嘉浏览祝古山川等事。在《格萨尔传奇》里，几乎每一个故事中，或简或繁，都插有对山岳河流浏览了解之文字，形成了《格萨尔传奇》中必须应有的一种公式。与此相同的，每一个故事中，也几乎都有像汉文旧战争小说中所不可或缺的双方布阵排将之形式，必须将主要一方面的军将，一一介绍一番。这也是《格萨尔传奇》中的一种公式。上卷第一分册之第五章第七节，即属于后者，而这第二分册中之第二章第六节，即属于前者。看来，这种形式，为藏族民间说唱艺人所爱用者，同时也反映了过去藏族社会中，对于盘马弯弓，飞驰在雪山草原之上的武士们的一种崇拜。第三章叙述岭中路军整饬军纪，二次进军曼塘滩，击溃中祝古曼周军等事，叙述了西藏部队与下祝古达隆冷军激战嘉纳塘滩，经过几番苦斗，终于击溃下祝古军事。在这第二分册的三大战役中，这一战役，描述得比较残酷而壮烈，几经苦战，才获成功，它叙述祝古军虽然失败

了，但将士们英勇奋斗，在损失了总指挥官之后，仍不气馁不后退，奋勇搏战，生气勃勃的悲壮情景。同时也叙述了古嘉西藏军中中级将士们的武勇以及高级指挥官之塌茸无能、见敌望风奔逃之腐朽情状，这虽只有寥寥几笔，但已活生生地将旧社会中西藏的统治阶级之嘴脸与行径，刻画得毕肖。

由于东孔抄本与巴邦寺抄本两者，对于上卷的分法，各不相同，这个译本，依东孔抄本的分法译出，同时对于巴邦寺抄本的不同分法，在该章译文中予以注明，以存它的原貌。同时，在这个译文中，凡遇两个抄本不同之处，尽量予以注出，个别之处，参酌两个本子的精神译出。

（二）

在这《岭与祝古》上卷中，叙述有许多过去已译出的材料中尚未提到或者尚未发现的一线索。如①关于辛巴梅如泽开辟古喇岩山道及攻取噶德风城之经过；②茸木黎与阿恰哇尔之是一是二，及归附岭国之经过；③达丑·托赞鲁玛尔属于何部；与岭关系？④攻略羌塘德玛尔羊城，等等。这些都为全面研究《格萨尔传奇》，提供了一些搜集材料的门路。同时，如第一分册译后记中所提到的，魔国与北地耶图之关系等，而这分册中，既叙述了岭军抢掠霍尔德卓雪部商帮之羊只，因而构成了将来攻略羌塘德玛尔羊城之远因，而又说，这个霍尔德卓雪部是属于北地阿达鲁姆者，既然是阿达鲁姆所属，则为岭国一方，从岭军各部出国作战时所一再申明军纪看来，焉能容有抢掠自家一方商帮之事！同时，阿达鲁姆军此时即在第一路军之战斗序列中，焉有容本部所属部落商帮被抢掠之事！因此，这一段故事的插叙，前后有不连贯而陷于矛盾之事。这些，只有搜集别种材料，以明究竟而窥全貌。

这个第二分册中，有两件事值得注意。一为对于中华皇帝之称谓。过去的一些材料中，称中华皇帝为臧萨、为噶喇耿贡，都

城为喇伍曲宗城，而在这个故事中，则对中华皇帝称为宗喀王，与印度皇帝相提并论。这是本书与其他故事有异之处。另一件为祝古将士中人名之叫法，纯粹代表着西藏西部地区之方言。同时，书写时，两个抄本又有不同之处。如“多”（ད）与“达”（དཱ）两字多分不清，江达（ལྗང་དཱ）亦可写作江多（ལྗང་ད）等，这有助于民俗方言之研究。

（1962年5月于西宁）

《岭与祝古》中卷第二分册译后记

(一)

《岭与祝古》中卷，因故事较繁，篇幅较多，尤其是所依据的原稿，分歧较大，故分为上下两册。原稿无章节之分，在译出时酌予加入，以便参考。

已如在上卷第二分册的译后记中所提到的，原稿在对上、中两卷的分法上，颇有出入。东孔抄本中上卷止于消灭在国境线上进行抵抗的上、中、下三冷的祝古军之战役，中卷起于岭军进军祝古境内，进攻包蒂城之战；巴邦寺抄本则上卷止于晁同盗宝回营，中卷则以岭国的两路大军挥师北进，进攻在祝古边境上抵抗的上、中、下三冷的祝古军开始；玉树囊谦抄本，我们搜集到手者仅是中卷一部分，而它一开始从岭第一路军围攻祝古的宁宗嘉让城开始，将整个的包蒂城战役，略而未载。在巴邦寺抄本中，于叙述完全消灭了在国境线上进行抵抗的祝古的上、中、下三冷军之后，即接述岭第一路军围攻祝古嘉让宁宗城，也把攻下包蒂城的这一战斗经过，脱落未载。在译出时，我们根据东孔抄本的分法，上卷止于消灭在国境线进行抵抗的祝古的上、中、下三冷军之战役，中卷起于岭军分兵进攻包蒂城之战。关于中卷的结尾，由于东孔抄本及巴邦寺抄本分歧较大，同时玉树囊谦抄本虽在情节上与巴邦寺抄本一致，而又残缺不全，止于岭军消灭祝古的妖云及凶地，以下的情节如何，不可得而知，无可资对勘之处。因此，无法求得一致之结尾，只有按照各自的叙述，分别译出，以期存异而便求同。

在这个中卷中，第一分册内，东孔、巴邦寺、玉树囊谦3个抄本，词句间虽有相异处，但在情节上是一致的。它叙述了①岭

第一路军进攻祝古上岭的三要地——包蒂城、宁宗嘉让城、扎赛乌巴城，全歼祝古的赛冷军，俘获它的主将——也就是祝古最有名的四扎巴之一的名将赛冷扎巴，中路军攻克了祝古南木卡腾宗城，岭国两路大军及西藏军向祝古的都城噶尔茂年宗城进军。②女间谍冈措森姜贞暗施妙计，瓦解祝古所组织的反攻力量。③岭中路军进军祝古都城之下，双方鏖战。④祝古保卫都城的各军反攻藏岭军，血战于多吉巴塘滩等地。⑤岭军进攻祝古都城外的守备军，取得胜利。⑥祝古将献诈降计，企图诱岭军首要人物到都城之内，予以聚歼，并派命根子神鸟踩访霞纳·梅久行踪。岭军将计就计，假允祝古之假投降。祝将霞纳从尼泊尔境被迎接回国。岭军聚歼了祝古的前来诈降的众将。⑦祝古王与大将霞纳进攻岭军，取得小胜。

在第二分册中，玉树囊谦抄本既残缺不全，而东孔与巴邦寺两抄本则情节互异。因此分别译出，第一、第二两章译自东孔抄本。它叙述了①岭中路军及第一路军甄选军将，部署新攻势。②祝古王与大将霞纳进攻藏、岭军三大营，未曾获胜，卜神求计等。③岭军奖励将士并决定先行消灭祝古君臣们的命魄依止处。④岭军分别消灭了祝古王托郭的命魄依止处大黑熊等。⑤由于晁同施诡计陷害文布军，岭军中文布与达让两军，发生内讧，几乎酿成内战。⑥岭军遵照天母南曼噶尔姆之启示，令文布与达让两军，前去征讨企图增援祝古的噶玉阿达尔地区，作为处罚。文、达两军于进军中接受了茸穆塔赞王的投降，通过茸穆塔赞地区，利用它们的人力与物力进攻噶玉阿达尔，消灭了正在动员起来，准备进援祝古的噶玉阿达尔军，破灭了这个地区，同时岭军的文、达两军由于在战斗中互相解救厄困，言归于好，解除了前嫌，胜利地回到大营。第三、第四两章译自巴邦寺抄本。它叙述了①岭军大会诸将，根据总管王及晁同等之建议，决定先行消灭祝古君臣之命魄依止处。派将分别消灭祝古的命根子神物大熊等。②祝古军进行反攻，姜岭军失利；祝古军反攻西藏军，西藏军亦受挫。③岭军炮攻祝古，祝古军受挫，议分兵回守城池。④

岭军调处了文、达两部之争，决定分兵向祝古的都城外围各地，分进合击，攻占祝古都城四面的各城寨。

在中卷中，东孔与巴邦寺两个抄本，在情节上主要不同之处，有如下几点：①关于岭军文、达两军发生争执，几乎酿成内战一节，东孔抄本中有较详的叙述，对于发生争执之原因、经过以及岭军各部对于这一事件的态度等，都有明确描绘，处理的方法，则以令他们去征讨噶玉阿达尔地区来赎罪，双方终在斗争中结成了新的友谊而言归于好。巴邦寺抄本，对于此事，则仅是寥寥几笔带过，无较详的叙述。②关于对噶玉阿达尔及茸穆塔赞两地区进行军事行动一节，东孔抄本中以较简略的笔墨，叙述了这个事件，巴邦寺抄本则只字未提。③由于对于噶玉阿达尔地区军事讨伐，巴邦寺抄本没有登载，因而它于中卷结尾时，插入了炮攻祝古营及进攻祝古外围各城寨等情节，这些，在东孔抄本中，被安排在下卷之中。

（二）

据我们了解到的，关于岭与祝古之部，在康藏地区有20多种抄本流传，而东孔抄本乃是昌都以南察雅地区一位格鲁派的活佛东孔所整理者。据他本人所讲，他根据过20多种原始材料流传唱本，综合归纳整理为一个本子，在他整理时，未等整理完毕，爱好者们即借出传抄云。从这叙述中，可以窥见《岭与祝古》之部这个故事在藏区流传之多与这些情节不一致之由来。很显然，巴邦寺抄本之所以不同于东孔抄本，极有可能它的相同部分抄自东孔所整理的本子，就是说尚未经东孔整理完毕之稿本，因为在相同的那部分中，两个抄本的差异，仅在于文字词句上之简繁，基本情节，没有出入。而自中卷第二分册开始的互异处，则极有可能巴邦寺抄本的抄录者，在未获得东孔的以后的整理本的情况下，摭拾当地所有的流传抄本而续抄的，同时也没有抄完，成一残本。至于玉树囊谦抄本，则是一无首缺尾的残本，起

于西藏噶伦噶尔·旺秀坚赞前出盗宝与罗刹女相遇之处，止于岭军消灭祝古王命魄依止处妖云与凶地之处，看来与巴邦寺抄本的情节相符，而词句之间，又有些差异，极有可能受到巴邦寺抄本之影响，按地区情况及文化交流的条件来看，在过去，巴邦寺所在的德格地区与玉树囊谦地区间之交通情况以及玉树囊谦与昌都察雅之间的往来，由于青、康、藏三方封建割据者人为之阻碍及自然条件之限制，前者较优于后者，同时，由于德格印经院，在过去几成为藏区的文化传播站——虽然是属于封建迷信的。巴邦寺与德格印经院同在一个地区，相距极近，藏区的从事于经籍的印刷、贩卖的人们，在这个地区，先后不绝，因而从德格巴邦寺传入这些说唱本，自较其他地区有其便利条件，同时由于往来者较多，吸收外地东西的条件，也较优越，这一点在未解放前，是不可忽视的条件。东孔本之传入巴邦寺较之传入玉树囊谦，难易自不可同日而语。因之，也可以这样说，巴邦寺的这个残缺抄本，也是如它抄录东孔抄本的情况一样，于未完成之前，即被借抄流传了。

其次，从这3种抄本的版本和纸质来看，东孔抄本版本有两种，第一种为以藏族经籍中的长页形式抄写者，起于上卷之首，止于中卷岭第一路军进攻祝古宁宗嘉让城，双方炮战之际。第二种则为藏族经籍中的短页形式，起于中卷之首包蒂城战役开始，以至下卷终了，都是这种版式。东孔抄本的纸质有两种，长页为当地藏民土造纸，短页为夹裱的内地土造纸。巴邦寺抄本的版式为介于藏族经籍长、短页两种之间者。纸质大部分为当地造土纸，也有一部分现代机制的道林纸。玉树囊谦抄本版本为短页，纸为当地土造。从这些版本及纸质中，亦可以看出东孔本人所讲的稿未杀青，传抄已遍之真实情况。东孔抄本，显系两个收藏者之抄录——从纸质、版型、笔迹来看，两者绝不相同，长页为一人所抄者，短页则为另一人的手笔。而巴邦寺的纸质，则很显然说明了这个抄本成书于近代，不然的话，在那种崇山峻岭、深涧巨河四塞之区，像道林纸这样的现代机制产品，早年是不易运进

去的。当然，光凭这些，尚难充分证明这个故事成书之期。但从整理者本人尚在世，文内影射近代火器的所谓花长神火弹箭、神威箭（步枪）、花短神火弹箭（手枪，更显然影射左轮手枪）、岗带榴弹（手榴弹）、木鸟（飞机）、将军炮（火炮）等事来分析，说明这故事形成于这些东西出现之后，这故事之说唱形成，较为晚出。就东孔与巴邦寺两抄本而言，则可以说东孔抄本为一整理本，巴邦寺抄本为根据东孔整理本而再整理之本，如两个本每卷之礼赞词不相同及中卷第二分册以后之情节互异等。关于玉树囊谦抄本，从情节内容来说，如把包蒂城战役略去一事，及从交通等条件而言，如上所述，极有可能为抄自巴邦寺抄本者，但亦难肯定，因①巴邦寺抄本与玉树囊谦抄本，分卷不同。②卷首的礼赞词不同——与东孔抄本相同。但可以这样说，玉树囊谦的这个抄本，不是再整理本，未窥全貌，当然难以说明它的来源。

（三）

在中卷中，东孔抄本以较多的篇幅叙述了文布、达让两部落之内讧。这一事件，充分地反映了岭国统治阶级中之矛盾，也反映这个统治阶级中之集团对立。文、达两部之闹矛盾，不仅在这个故事中反映出来，在其他部分中，也有暴露，只是没有这次的规模之大。从晁同唱词中所说的：

“现在呀，驼子之头比马还要高，

山羊头与绵羊头共一滩，

岭尕的叔伯大众们，

竟与二魔之子共坐垫！

现在呀，外来之人地位高无比，

太空界与掌纹同一律，

黄金与土块同等齐！”（见中卷第二分册第176—177页）

这几句话，集中地反映了岭国统治阶级内部中之明争暗斗以及旧有的势力与新加入势力之尖锐斗争。原来的岭尕克，只是一个地

域不大、人口不多、力量不甚雄厚的部落，由于格萨尔之善于利用敌我矛盾，并善于转化敌对力量为本身力量，自北地降魔起，对于归降者，用各种办法——包括人质，使其死心塌地，为岭效力，魔国之噶达尔·向宛、阿达·鲁姆，霍尔之辛巴梅孔泽、唐泽玉周，姜国之玉赤弟兄，南孟之东郡达拉赤尕尔等等，都是入其彀中的重要人物，为其东征西讨之卖命者，为其最有力之爪子。随着力量的壮大，领土的扩大，对外征战的频繁，这些降人的队伍不断地扩大，同时为了使其更进一步的效忠，甚至不惜将自己的基本部落的领导之责，亦让其承担，玉赤之所以成为中岭文布长官，正说明了格萨尔在这一策略上之进一步运用，而历次对外战役之所以获胜，亦何尝不是凭借着这些降将之卖命。当然随着战绩的显赫，这些降将地位之日益提高，自难免不引起原来的元老重臣之不满，旧有势力与外来新加入势力间之矛盾尖锐化。尽管降将们忠心耿耿，不顾性命为了所谓“格萨尔陛下之大业”而竭心尽力，正如玉赤所讲的那样，这些所谓“从狗嘴中取出的棍子”，不论你怎样地：

“哪儿有难抵御之敌我玉赤即奋起，
犹如九天霹雳把那白崖轰，
哪儿有尚未护养的亲友把玉赤派出去，
如对自家爱儿去抚育施爱疼，
黑色的脐带断向姜国地，
雪白的心意倾向于岭门中。”

这儿这些元老重臣们之不满意，是难以消除得了的，如玉赤所讲的：

“他们强大的达让部落人，
对文布的兴旺可不愿意，
对我对岭国的恭顺看不过去，
对兵马的强盛可不中意，
对战绩的树立可生妒嫉。”（见中卷第二分册第170页）

这些话虽然对于达让而言，但也是对整个内部的钩心斗角之情况

的泄愤。因为当文、达争执发生之后，所谓四大噶伦之中的丹玛所统率的丹玛军及巴拉·森达阿敦木所统率的高觉军及达尔城军是偏袒达让一方的，另外的两个噶伦噶德·曲郡外尔纳及逗觉华桑辛巴两人表示中立，这情况不是很明显吗，不必等晁同唱出难与“二魔之子共坐垫”时，玉赤已直爽地道出：

“仁慈如何？小孩腹内很明悉，

甘苦如何？哑巴孩子会分析。”（见中卷第二分册第 170 页）

由此可见，岭国统治阶级内部矛盾之尖锐。这些情况，正是过去藏区中的封建统治者们相互之间纵横捭阖的手法，为劳苦人民所厌弃者。因此民间说唱艺人，在此借这一事件，借古喻今，来做一次诛伐，以暴露封建奴隶主们争权夺利之丑恶面貌。

在《格萨尔传奇》的各个部分中，对于格萨尔之征伐各国，都用上承神佛之意志，为了正教法门之宏扬，为了黑头藏民之生活等等这些词句为其征讨之理由。但在这个故事中，民间说唱艺人们也画龙点睛似的对这种说法，加以无情的揭露，如借珠·穆噶尔拉伍散珠之口唱道：

“达让长官这家伙，

………………

竟作那挑起姜岭战争的阴谋事，

由于这阴谋使本布命魄铁城毁坏起！

竟作那南洛与岭国争战的引导者，

那引导者老家伙竟想起了娶妻子！

竟作那岭与大食之战的挑起者，

那挑起者做贼偷盗了青鸟骥！

竟作那蒙岭之战的祸根子，

祸根子就是因与苯布法师斗法力！

与阿扎、歇日两地区，

战祸的根子由晁同他种起，

只因没有挡狗把歇日的官员来杀死！”（见中卷第二分册第 185 页）

多么赤裸裸的谈论呀！寥寥几句，猛烈地对所谓为了藏区黑头之生活须开 18 个宝矿，因而必须攻略拥有这些宝矿之地区的为格萨尔辩护的说法给了一针见血的讽刺，同时也反映民间说唱艺人们，对格萨尔的战争性质的矛盾看法。

在《格萨尔传奇》的各个部分中，都有这样一种影像，即民间说唱艺人们一方面强烈地厌恶战争，憎恨挑起战争的那些坏人们，如上所引，对晁同这一形象，也就是通过对晁同这一形象的诛伐，来反映对破坏人们和平生活的战争挑拨者之痛恨，但同时对身受的生活穷困的压迫，总希望有所改变，希望能愉快地过一个不受穷困折磨的生活，当然在他们那时期的历史条件下，不可能有进步的思想，而只能是希望有所谓“大士夫”来解除人民之穷困，开启各地之宝矿——就是开发各地的资源，使人们能够沾他的光而过幸福美满的生活。在这种愿望下，格萨尔这一形象，被创造出来了，这个所谓“人类的太阳”，为了人们的生活，就不得不取得 18 种造福人们的生活而不能或缺的宝矿——物质，为了达到这一目的，也就不惜使用各种各样的方法，甚至所谓光明界的神佛，也不惜运用阴谋来促进这一目的的实现。因此在格萨尔传奇的各个部分中，既用这样或那样的方法，对战争挑拨者表示愤怒——集中地表现在对晁同身上，称之为“破坏的斧钺”，而同时又为了总的目的——创造幸福生活，而颂扬格萨尔的战争。尽管这些战争的引起，有些不大光明，但这是为了打倒那些霸占着人们生活所必需的宝矿的封建奴隶主们，也是必需的，因为它代表着人们对于幸福生活的强烈要求，也反映着对霸占人们生活所必需的各种物质的封建奴隶主们憎恶仇恨。从历史人物到艺术形象，在《格萨尔传奇》中，总是被“为了人们的生活”这一要求的所需而进行记述和描写，虽然另外还有所谓为了正教法门之宏扬的这一目的，但“为了人们的生活”这一要求是主要的，对于所谓树立正教法门这一要求，在《格萨尔传奇》各部分，只是作为一种口实而已。在《岭与祝古》之部中，也不例外地反映了这种思想，为了开启祝古的武器福运，就由神佛们派遣

女间谍到敌人内部去进行工作，挑起战争，而在祝古组织总攻击时，这个女间谍瓦解了反击力量。这是《岭与祝古》之部与《格萨尔传奇》的其他部分相较，表现得比较突出的一点。

（四）

如上所述，在中卷中，东孔抄本与巴邦寺抄本两者在对待噶玉阿达尔王及茸穆塔赞王这一问题上有所歧异，在上卷及中卷的第一分册之内，两个抄本，对于这一问题的看法是一致的，情节的发展，已到了茸穆塔赞王保持中立，噶玉阿达尔王积极准备援助的阶段。到了中卷第二分册，巴邦寺抄本，对于这一问题，丢开不管，只字未提，按整个故事情节的发展看来，不能不说是有头无尾。东孔抄本对此的处理，似较妥善一些。在《岭与祝古》之部中，情节前后失掉了照应之处，还表现在对于霍尔辛巴梅乳泽的处理，在故事开始岭方征调军马之时，已安排辛巴梅乳泽此番出征，将是葬身异地，不再有返回故国之望，甚至把遗嘱也立下了。但是不论巴邦寺抄本，或东孔抄本，对此最后没有下文，东孔抄本中还安排他做祝古总管。从这一些情况看来，《岭与祝古》之部其他流传本中，尚有不少不同情节在。

在中卷第二分册第二章二节中，提供了这样的一个线索，在丹玛斥责晁同的唱词中有“攻下山羊城时偷山羊，攻下绵羊城时偷绵羊，攻下玛瑙城时偷玛瑙”等语，这些唱词，说明在攻略祝古之前，有过对山羊城、绵羊城、玛瑙城的略取。据下卷中所述，攻取祝古的武器福运之城，是格萨尔攻略十八大城当中的第十三城，也就是说在岭与祝古之战后，尚有五次军事的或其他方式的行动，才能凑够十八城之数。玛瑙城即阿扎玛瑙城，在攻略祝古之前，已被降伏了，这个绵羊城若指的系白惹羊城，则攻略白惹羊城军事行动，按该故事中所叙是在收服了祝古之后。此处的这个山羊城是说晁同以前的行为，是说这个山羊、绵羊城已经被征服了，似不是指白惹羊城而言。在《格萨尔传奇》中，对于

绵羊城有白惹羊城；羌塘德玛尔羊城等说法，对于山羊城也有不同的地区。看来关于绵羊城与山羊城尚有不同的故事在流传，有待于我们去搜集。

（1963年2月于西宁）

《岭·雪山水晶城》之一译后记

岭国与拉达克雪山王发生战争，格萨尔征服袁奴噶哦王，取下水晶城这一事件，是在格萨尔征服祝古的次年，即丙辰（火龙）年四月初八日由莲花生祖师降下预言开始。当年五月廿九日岭军从岭国出发，在三月初九日取下水晶城，四月初三日班师回国而结束的。但在这一战役中间，究竟经过了几年，因为三月初九日和四月初三日都仅有月日而无年的记载，难以臆断。从丙辰年四月初八日降预言之后，本书中再没有年的记载看来，可能是就在次年结束，战争经过约为一年的时间。

这一战争发生的原因是岭国占去了拉达克雪山王的所属部落拜哈和达玛，贡税断绝，袁奴噶哦心怀不平，打算收复这两个部落而引起的。拜哈是岭国攻取卡契松石城时，因为拉郭战死，为了抚恤安慰赐给达让管辖的；达玛是因为丹玛有斩朱伦霞那之功而赐给丹玛管辖的，这一事件在格萨尔征服卡契和祝古（朱伦霞那是祝古大将霞那梅久的缩称）之后，与本书中叙述格萨尔征服各国的事迹前后也是符合的。参看本书第97及276页。

本书中还说到在这次战役岭军进军途中，因为晁同在打猎途中杀害了唐让赤雪部落的猎手，岭军回国途中，唐让赤雪王寻衅报仇，曾发生了唐、岭战争，岭军因而又取得了兰靛宝藏。本书著者还说要发愿另行著书来叙述这一战争的经过（见本书第299页），但不知究竟是否完成？对我们搜集《格萨尔传奇》，提供了另一线索。

（1962年4月于西宁）

《安多政教史》译后记

《安多政教史》成书于公元 1865 年（清同治四年），原名为《多麦教法史》，全称为《详论多麦地区佛陀圣教发展史海》，一般通称为《史海》。多麦于元明时译作"脱思麻"，故本书有时亦被称为《脱思麻教法史》。1982 年，甘肃民族出版社出版藏文铅印本时，以多麦地区现通称为"安多"，故署名为《安多政教史》。

本书作者智观巴·贡却乎丹巴饶吉，公元 1801 年（清嘉庆六年）生于今甘肃省甘南藏族自治州夏河县合作丹增部落，于 6 岁时被认定为惹卜察奇合日寺桑丹林静修院智观巴·洛桑喜饶转世的化身，迎请坐床。自 9 岁时起，一直在拉卜楞寺阿莽·贡乔坚赞法师座前钻研内典，兼习诸明处，举凡显密义理、天文历算、声明、诗学、以及声律、词藻诸学科无不通晓，曾先后两次前赴西藏卫地进行深造，并遍历安多南北诸大丛林，求师访友，讲辩经义，所到之处，以学识渊博，有学有证，戒行严谨，德行贤妙而声名鹊起。历任夏河县多噶尔却典夏寺，拉卜楞寺时轮、密宗两学院等处法台，拉卜楞大寺的堪布以及阿木去乎寺、泽仓寺、杂义寺等处的堪布。所到之处，促进讲学，整饬清规，颇多建树。作者所处时代，正值拉卜楞寺鼎盛发展之际，当时高僧辈

出，名师如林，著述论说，蔚为风气。他的师长阿莽·贡乔坚赞不仅是一位著名佛学家而且是一位历史学者，著有《汉藏教法史》，其书简明扼要，传诵远近。彼师鉴于人们对安多地区政教发展情况，了解者不多，需要一部论述安多地区藏传佛教发展情况的著作以供社会之需要，特敦促作者承担“弥补这一缺陷”的责任，编写一部安多地区教法史。作者在其师长的启发指导和一些师友的鼓励下，于其33岁之年，慨然肩付这一任务，先后钻研有关资料，包括三大藏区的各种史志，各种遗教、教法史、史鉴、纪事、传记、本生记、佛统记、族谱、世系志、王统记、寺志、传奇等300余种，并遍历黄河、洮河、大夏河、白龙江、隆务河、湟水等诸流域访问调查，积累了大量的第一手资料，乃发愤写作，历32年，几经易稿，并经其诸师友的修订，终于在他65岁的己丑岁（公元1865年，清同治四年），完成了这部有分量的巨著。把包括今甘肃陇南白龙江流域之武都、文县、迭部、舟曲等处；洮河流域的卓尼、临潭、岷县、临洮、和政、康乐、碌曲等处；大夏河流域之临夏、永靖、夏河、合作等处；河西走廊；四川的松潘、阿坝、大小金川等处；青海之黄河、湟水、隆务、大通诸河流域各处的大小寺院（主要对象为格鲁派）的建立，发展过程，大小政教合一实体的形成，中央政府对这些地区各主要寺院的敕建与其历史作用，各中心寺院的形成与兼并，主要历史人物的成长与作用，一些部落的形成与发展，以及一些地区的宗教斗争和青海与卫藏的关系等都一一抉择采录；对于各大寺院之各学院的设立，讲学制度、学级、课程、学位、僧侣数目、活佛府邸以及法会等等也都一一罗列；尤其对于各寺院所属的豁卡庄园，更缕述其隶属关系，被誉为史料十分可贵，概括性强，叙述完满，是一部值得信赖的卓越的政教史。雕版行世以后，不但流行于藏区，而且也流行于国外，成为国际藏学家们主要参考书之一。作者除本书外，还编有关于天文历算方面的一些著作。

本书的雕版，原藏于夏河阿木去乎寺。20世纪20年代初，

在地方势力与封建军阀发生矛盾进行争战时，竟被封建军阀的部队烧毁，以致流传日少。如拉卜楞大寺书库中也只存一二部而已，使研究安多地方史者，感到十分不便。甘肃民族出版社于1982年出版了藏文铅印本，解决了广大读者的需要。

本书从其内容来看，是一部历史资料的汇编，是一部具有双重意义的历史资料。

第一、它是有关安多藏区藏传佛教传播的历史资料；同时更是格鲁派扩张的历史资料。其上限虽起于藏传佛教之后弘期，但实际则从萨迦班智达衮噶坚赞被蒙古阔端汗迎请至凉州这一划时代的政教活动开始，因此，它是一部教法史。

第二、由于特定的历史原因，藏传佛教于其后弘期开始，逐步走向形式不同，范围有别的政教合一制道路，作为三大藏区之一的安多地区，国家在这里的行政设置与管理，较之卫藏地区时间既早而又直接，故其政教合一制的形式既具独立发展的特点，更具国家直接授予的特色，它的形成与发展，处处与中央政府的政策相适应，这部资料之中，多处可与中央政府的文献互相对照，因此，它又是一部政教合一制的历史资料。

宗教是一种社会意识形态，宗教的产生既有社会的根源，又有认识上的根源。马克思说："宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情。""宗教是人民的鸦片。"（马克思《黑格尔法哲学批判导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷上，第2页）众所周知，阶级压迫和剥削制度所造成的社会痛苦是宗教存在和发展的主要根源，统治阶级利用宗教来奴役和统治人民，宗教是统治阶级麻痹人民的鸦片，是统治阶级的工具。从特定的意义上讲，化身转世制是藏传佛教的特征之一，也是被统治集团作为工具的具体表现。化身转世虽源于佛学三身理论，但只作为象征性说法，其作为具体人，从理论化为实际的存在，则起于藏区社会的独特发展，是在教派纷起，封建割据势力激烈竞争下的一种独特的法位和权力继承制度。也就是说，在政教合一逐步形成，各教派向外发展的新形势下，为了巩固苯教派及依附于这个教派而统治压

迫劳动人民群众的僧俗统治阶级的利益、巩固内部团结、加强对外斗争，这些僧俗统治阶级进一步利用佛学的三身说把世俗的世袭制成功而巧妙地向佛教圣职中移植的新的组织形式，是僧俗统治阶级争权争利，党同伐异的政治斗争工具，因而它自然而然成为各地区大小政教合一制的核心。《安多政教史》对各寺院的转世活佛一一缕述其本生事迹以炫耀其“利他”作用和神圣性，然而也就不可避免地从侧面泄露了这种转世化身之社会作用和人的因素，如关于拉卜楞寺、荀什德寺等处在解决转世活佛时之自我矛盾与派系斗争等给人们提供了研究转世制资料的绝妙素材。

《安多政教史》还给我们提供了元时的西纳，明时的瞿昙、大崇教寺等处政教合一制形成的资料，这些都是最引人注意的部分。他们都是在元明中央政府直接培养、批准下成立的实体（当然还有其他小型的），而他们又是执行中央民族政策人员和特使，尤其大崇教寺对西藏阐化王和大宝法王哈立麻之关系，班丹扎释奉派审验哈立麻五世之转世化身一事，《明史》略而不载，《岷州志》中语焉不详，本书则叙述了这些事件的过程，可以补《明史》之阙，同时还给人们提供了中央政府对转世制过问的最早记录。早于清朝制定“金瓶掣签制”200多年前，国家就注意到管理这种历史事态的发展。

藏传佛教与苯教的斗争贯串着整个藏区历史，但藏史往往只有简略的记载，而多麦地区则尤无闻焉。安多地区为苯教的主要也是最后的一个堡垒，本书给我们提供了安多地区苯教衰败的原因在于：第一、八思巴凭借大元中央政府的力量以强大的政治压力，勒令其改宗萨迦；第二则是清廷对大小金川的征讨，在军事压迫下，格鲁派充任主要的工具，占领了这个阵地。然而，苯教虽遭受极大的损失，但并没有灭绝，仍顽强地存在下去，凭其社会基础，渗入于藏传佛教一些仪式之中。本书提供一些地区有藏传佛教宁玛派与苯教共处一寺之情况，这正是一般所谓“互相渗透”。虽事例不多，但说明这种事情的存在，是我们研究苯教史和佛苯关系不可多得的翔实资料。同时，《安多政教史》还给我

们提供了藏传佛教觉昂派在四川阿坝、青海果洛一带传播和同黄教争战的资料，自第五世达赖喇嘛对觉昂派施加巨大压力，勒令其改宗黄教后，一般汉文记载常说“觉昂派已经不复存在了”。实际上这是错误的传说，本书这项资料，能足以纠正这种不确切的论述。

藏传佛教重视息、增、怀、伏四业，所谓伏业其中包括诅诛法，但一般多秘而不宣，不向外声张，因这种事毕竟不是光彩的行为。《安多政教史》出于历史的真实（也许是炫耀格鲁派的胜利），常如实地写出这些不体面的行径，大之如黄教对付藏巴第悉的战争，小之如个人之睚小眦怨，书内将这些借诅诛法进行报复，一般谈虎色变的巫术，一一予以披露。诅诛法据说是苯教的法门，如《米拉日巴传》中所说那样。藏传佛教之有这种传承，不能不说是受了苯教巫术的影响。“狗脂虽臭，但为了治病，不能不使用”，这竟成了格鲁派甘丹颇章政权对付藏巴第悉的“秘密武器”。《安多政教史》叙述的这些资料，使人们看清楚原始巫教对藏区佛苯两教之影响和对藏区人民心理之腐蚀。这些资料，涉及面广而时间久长，是研究藏区社会意识形态的珍贵材料。

以上论列是《安多政教史》给我们提供研究安多藏区社会的可资信赖的资料。然而，在“卫藏中心论”的地区偏见下，藏史之中，对于安多地区的社会发展不予记载，甚至对于立国近一百年的唃厮啰政权，也只以“宗喀王”几句话作象征性的叙述，其余则无闻焉！汉文历代官史及地方志中虽有些记载，但多简略，语而不详，因此长久以来，起码自元以来，居住在广大安多地区的藏族人民的历史和光辉灿烂的文化，在藏汉文史籍中竟没有一部系统完整的记载，可资人们参考研究。智观巴·贡却乎丹巴饶布吉的这部《安多政教史》可贵地弥补了这个缺陷。在祖国社会主义建设重点将要转移到大西北的前夕，翻译出版这部政教史，供人们了解安多地区藏族社会政教发展的情况，无疑有其现实的意义。但是，由于作者是宗教职业者，受宗教及时代等等因素的制约，凡所论列，不可否认有其一定的局限性。例如：

1. 他继承了蒙藏僧人的历史观，强调宗教至上，强调政教合一，从而把自元朝以来中央政府在藏区的行政设施全部纳入于“供施论”的范畴之中。这是宗教糟粕，是昧于历史发展，不顾历史真实的落后封闭、自我陶醉的论调，应予以剔出，予以扬弃；

2. 作者只全力注意安多地区政教发展演变的现象，还把这些发展演变，一一归功于宗教人士之身上，而很少提到这个地区社会经济的发展，这是藏史自我封闭的传统，也是他无法也不愿突破的局限；

3. 作者既继承藏史的优良传统，歌颂汉藏民族相互依存关系，歌颂汉藏黄金桥，但也继承了藏史上的糟粕传统，把历代王朝与藏区的关系和汉藏人民画等号。藏族历史的发展，安多地区藏族历史的发展，人们都很清楚，都包括在中华民族历史发展之中；藏族历史的发展，安多藏区藏族历史的发展，既有其自身的特点，也必然受到中华民族发展的制约和影响，藏族历史上的发展演变，也必然和中华民族整体发展演变分不开。基于此，翻译时，对历代王朝及其行政官员称为“汉族”者，分别按具体情况，作为朝代处理，以明历史的真面目，避免无谓的民族成见。

以上这些，是本书的时代局限性，我们在使用这些资料时，应用辩证唯物主义的观点，加以抉择。

本书原刻的木版校对不精，讹伪较多，铅印时虽经校订，但手民之误，仍所在有之，翻译时，虽多方和有关专家学者们研讨，并对照其他资料，随时予以更正，但失当疏漏之处尚多，敬希见宥！

本书于 1985 年初开始翻译至 1987 年春完成，先后历时 3 个年头。翻译期间蒙青海师范大学古籍整理研究室支持资助，使参考资料的搜集、复印、抄录工作，得以顺利进行，解决了翻译上的许多困难，特此表示感谢。本书由我负责主译，毛继祖和马世林同志参加分译。毛继祖同志分译了第八、第九、第十章第四十四任堪布以前的部分、第十一、第十二、第十三等章；马世林同

志分译了第五、第六、第七、第十章第四十五任堪布以后部分及第十七章；其他统由我翻译，并负责全书的修改、考订、注释等工作及最后定稿。由于个人水平有限，知识浅薄，译文和注释谬误之处定会不少，恳希读者同志们赐予指正！

本书翻译蒙曲藏呼图克图、夏尔东活佛、赤干活佛嘉样程烈旺波、多加苟洛教授、杂义活佛嘉央、尕藏洛哲等热情给予协助，解决了不少疑难问题。同时，根据许多同志的意见，为了便于查对，凡安多地区的人名、地名都按安多语音译出，其与卫藏有关或卫藏人地之名，则尽量求与通行译音相对应。这种尝试是否有当，统希指正。

1987年6月于青海师范大学地方史研究室

《察罕呼图克图衮噶嘉勒赞传》译后记

一

察罕呼图克图衮噶嘉勒赞，《清史稿》作“棍噶扎拉赞”、“棍噶扎勒参”等，他是清末以军功而受封为呼图克图的甘肃洮岷藏族人士，也是藏传佛教中仅有的以军功受封而不凭借弘扬宗教、讲经说法取得中央政府册封的奇特僧人。有清一代，藏传佛教僧人从事民族团结、安定边疆工作者，如第一世噶勒丹锡埒图呼图克图（俗称赛赤呼图克图）、第二世章嘉大国师等等大有人在，皆成绩显著、表现卓越，但他们都属于高僧、活佛之列，以及学术地位高超、受人尊崇之辈，而以普通的孤身僧人（གྲྭ་པ་གྲྭ་ཆུང་།）为国为民，保卫边陲，做出不凡事业者，唯他一人！他并未出身于大寺院，也没有任何学位职称，然而，风云际会，时代背景促使他成为少数民族中爱国卫国的杰出人士！19世纪中叶，清朝政府反动落后压迫各民族的暴政，引起全国各民族人民的反抗。在祖国的大西北，少数民族兴起反清斗争，这本是正义的斗争，然而由于历史和农民阶层、宗教人士的局限，导致这场各民族农民反清斗争很快在某些反动首领分裂主义分子的导演率领下，蜕变为各民族间相互仇杀和割据势力的混战，其后果则为国

外侵略者阿古柏和沙俄帝国主义军队入侵新疆造成可乘之机，致整个新疆南北陷入侵略者的铁蹄之下，大好河山，疮痍满目，生灵涂炭，哀鸿遍野。察罕呼图克图衮噶嘉勒赞值此时艰，为保卫祖国的大好河山，为拯救陷于水深火热的边疆各族人民，毅然走上卫国保教、英勇奋斗的道路。

16世纪后期，藏传佛教格鲁派高僧索南嘉措受明顺义王蒙古土默特部俺答汗的邀请，相互在青海湖附近仰华寺相会，开辟蒙古族和藏传佛教格鲁派直接联系的新纪元。索南嘉措被俺答汗奉赠“圣·识一切·瓦齐尔达喇·达赖喇嘛”的尊号。格鲁派寺院集团的上层僧侣立即将索南嘉措奉为第三世达赖喇嘛，并直接通报于明朝，后受到持金刚名号的册封，从此开始了索南嘉措活佛转世系统，被称为达赖喇嘛系统。他的转世活佛系统的第一世根敦主和第二世根敦嘉措被追认为第一世和第二世达赖喇嘛，并派洞阔尔呼图克图等大批僧人赴蒙古各地弘法，于是藏传佛教格鲁派（通称黄教）弘传于大漠南北、雪山东西。明末，游牧于北疆阿塔地区的蒙古厄鲁特和硕特部固始汗在准噶尔部巴图尔浑台吉的协助下进军青海。1637年，消灭了盘踞青海湖周围反对格鲁派的蒙古喀尔喀部却图汗，继而进军西藏，于1642年消灭后藏第悉藏巴汗，成为藏区的主要统治者。蒙古人民对其崇信的高僧，常奉以“察罕喇嘛”、“察罕格根”等称号，以表敬信之诚。最著名者，如清初青海和硕特部对格鲁派高僧拉摩·罗追嘉措尊称为“察罕诺们罕”，其转世系统即受清廷册封成为政教合一的察罕诺们罕旗扎萨克[①]。在蒙藏地区格鲁派系统的活佛中，拥有察罕喇嘛名称者所在有之。察罕为蒙古语，意为白色，藏语译为དཀར་པོ།，因而，对察罕呼图克图，甘肃甘南藏区称之为噶饶活佛或尕若仓[②]，这与察罕诺们罕被藏族称为夏茸嘎布者同一道理，

---

① 参阅《清史稿·藩部五》、《安多政教史》第8章、那彦成《平番奏议》等有关察罕诺们罕旗部分。

② 《拉卜楞寺概况》第125页。

其意可延伸为清静纯洁、光明解。

察罕呼图克图衮噶嘉勒赞为今甘肃省甘南藏族自治州卓尼县车巴沟人。他本是一位普通的僧人，由于洮岷地区藏传佛教寺院与新疆阿勒泰（阿尔泰）、塔尔巴哈台等地各蒙旗历史上建有诵经化缘传统联系，所以他于成年后即随当地一批僧人前赴北疆，作各蒙旗的经忏师（གྲོང་ཚོག་པ།乡村诵经师）。遭逢时艰，他团结各族人民，巩固、捍卫祖国边陲，摧毁分裂主义者，打击帝国主义豢养的破坏国家统一的顽固势力，反对匪帮，建设祖国边陲，不为己，不为名，一心一意，赤诚为国为民，他是藏传佛教的骄傲，更是洮西地区的骄傲。

二

洮西地区绾毂川甘青三省交通要冲，草原广袤，农牧交错，踞藏区十八大戎（རོང་ཆེན་བཅོ་བརྒྱད།）之中枢，洮河、白龙江、大夏河等发源于此，溪流交错，沼泽遍布，危岩丛峙，古道纵横，乃军事政治争衡之要地，汉藏文化交流之奥区，在历史过程中，时有不凡人物，反映它钟灵毓秀。钟存与汉朝之交流，魏蜀在陇右之争夺，都在此演出；载在史册之钟题（འབྲིང་མཐིལ།）[1] 地名，令人信服地认识到这儿的古钟存羌，即是和今日的藏族同一族源、同一语言、同一文化的先民之一；建立浑羌联合地方政权，立国 350 年之吐谷浑于当初西迁陇上时，即以此地为基地，而今阿夏（འ་ཞ།）、祝古（གྲུ་གུ།）[2] 等反映吐谷浑色彩的河流、地名仍分布于这个地区；而属于党项羌系统的宕昌等处，则尚分布有木雅（མི་ཉག）地名；这些遗迹处处表明此地之人文景观。

从远古三河羌人大移动直至元忽必烈大帝南征，还有本世纪

---

① 见《三国志》蜀《姜维传》。

② 参阅《安多政教史》第 14—17 各章，《炳灵寺石窟》、《苯教史赛米》第 13 品、《苯教史·嘉言库》第 4—5 品。

震撼中外的中国工农红军之北上，益州道的作用辉煌于世，而洮岷道则贯通于青藏高原，与河湟道相辅相成，绾毂祖国西部大地文化之交流，政治之消长，经济之互补。君不见创于象雄地区的苯教（བོན་པོ།）于史前东向发展，在以噶居（ཀ་ཅུ།今甘肃省临夏地区）为中心的区域内，东向与周人部落友好交往，其传说中有苯教创始人辛饶（སྟོན་པ་གཤེན་རབ།）给周人领袖公季（西周公季）传授历数占卜术之说[①]，汉文记载中虽没有这种流传，但凿刻于今甘肃刘家峡水库边炳灵寺岩崖之上的大佛像，就是视苯教为异教邪说，在历史上一直对之进行迫害的藏传佛教亦不得不承认这原系苯教的辛饶之像，佛教弘传后，改为佛教的大佛像。其修改的时间可能在唐文成公主入藏之前。我们看到，苯教在卫藏康区备受吐蕃政权的迫害、驱逐，勒令改宗佛教，而在洮河、白龙江流域以及渭河上游，苯教文化深层次痕迹仍沉淀于汉藏各族之中。八思巴凭借大元帝师之尊位，总制院使之权力，以临洮为基地，运用政治压迫方式，强令苯教改宗，然而其结果，佛苯文化在此地之激荡，也只能平分秋色，谁也未能吃掉对方，所以有明虽于洪武时在河湟道敕建瞿昙寺，又于宣德时在洮岷道建岷州大崇教寺，成为多封众建政治措施之典型。大智法王班丹劄释虽系政治强人，也不得不承认洮西客观现实，于修建大崇教寺书库时，对苯教的《大藏经》与佛教《大藏经》分别庋藏于该处，而在民间，苯教经籍与佛教经典则并传不悖、各行其道！直至18世纪，夏河拉卜楞寺蔚然兴起，成为一方之最高学府，使用各种方式对苯教进行改宗，于是这一地区遂成为格鲁派独尊局势，然而苯教文化并未绝迹，仍有苯教寺院及信徒存在于其地[②]。同时也还看到绵延千年之茶马易市，首先即兴起于渭河和洮岷区域，至清康熙后而始止，明时洮、岷、河三地区中马之数额，几占西部地区

① 同上。

② 参阅《安多政教史》第14—17各章，《炳灵寺石窟》《苯教史赛米》第13品、《苯教史·嘉言库》第4—5品。

中马总数的⅔[①]，由此可见洮西地区在民族文化和经济交流中之重要性。

洮西（广义的河曲区域）的重要性，还充分表现在政治军事之激荡中。周人和羌人以噶居地区为中心之交往，汉朝与钟羌等之关系，年代久远，固勿论矣，唐以河曲作为金城公主汤沐邑，吐蕃从容东越黄河，积极经营，开元二年（714）强渡洮水，直趋渭源，虽大溃于武街而退回，但使大唐朝野震惊，最终不得不隔洮水相望，而于鄯州设陇右节度大使，防秋以备之；安史乱作，唐戍军东撤征讨，吐蕃军乘虚从河湟、洮西沿渭河东进，甚至一度攻入长安，迫使大唐天子不得不逃避于陕州。自此以后，六盘山以西，无复唐有；而吐蕃则于洮西移民屯军[②]，完成铸造同源同种同文化的吐蕃共同体之大业。洮、岷、河成为唐蕃交通孔道，大夏川成为吐蕃军东方重镇[③]，广大陇原成为拉锯战场，直至吐蕃王朝于9世纪后期在奴隶大起义下崩溃后而局势始发生变化。宋初，唃厮啰兴起于河、洮地区，北并河湟，建立青唐地方政权，由于其所处战略地位，曾引起周边民族之重视。宋代于岷州敕建广仁禅院，则是国家对藏传佛教按中原地区规定拨发官田，赐予度牒，作为政治上的辅助手段进行扶持之措施；而宋徽宗崇宁四年（1105）于熙河兰湟路兴建番学，则是国家把藏族文化和民族教育纳入国家教育系统之创始，其影响之深远，可以想见。

有明一代，国家重用洮岷少数民族人士，如侯显以藏族而净身入宫，多次奉使西陲，对明廷安抚边疆功勋卓著[④]；洮岷三杰多次代表朝廷，平衡乌斯藏各地方势力间之不正常关系，尤其执行国家对噶玛巴活佛转世之审验，开创国家管理藏传佛教转世制

① 《明史·食货志茶法》，太祖时，洮州纳马3050匹，河州必里卫纳马7705匹，而西宁安定四卫等则只纳马3050匹。

② 《安多政教史》第14—17各章。

③ 《两唐书·吐蕃传》。

④ 《明史·侯显传》及《安多政教史》第15章。

之先河①；明廷于使用洮岷僧人三杰的同时，还安置这个地区的世俗力量，卓尼土司之受姓及政教合一体系势力，亦于明时形成气候，它成为明廷安定地方、防御“海寇”的重要地方力量，而且成为藏传佛教格鲁派的坚定支持者。卓尼禅定寺僧人曲杰金巴达吉（ཆོས་རྗེ་སྦྱིན་པ་དར་རྒྱས།）在17世纪初，曾作为第四世达赖喇嘛云丹嘉措的代表与洞阔尔呼图克图前去蒙古地区弘法，17世纪20年代后藏第悉藏巴汗噶玛丹迥旺波（ཀརྨ་བསྟན་སྐྱོང་དབང་པ། 1606—1642）在拉萨压迫格鲁派发生战争时，他与逃至青海的格鲁派甘丹颇章宫第悉索南群培等在青海湖畔会议，于1621年以朝圣者的名义，卓尼部队和土默特蒙古小拉尊罗桑丹增嘉措及洪台吉部队联合直趋拉萨，与藏巴汗部战于江塘岗，迫使藏巴汗退至夹波日山，交还被占的哲蚌、色拉二寺庄园及此前被迫改宗噶玛噶举派的格鲁派各寺院等，使第五世达赖喇嘛罗桑嘉措在第四世班禅罗桑曲坚的迎请下得以在哲蚌寺坐床。此后他又赴喀尔喀、厄鲁特、土默特等蒙古地区活动，被奉为“瓦尔齐达喇呼图克图”。后又于1640年与固始汗进军拉萨②。一生四赴拉萨、二赴蒙古，奠定卓尼地区僧人在拉萨之宗教地位及与喀尔喀、厄鲁特等地蒙古族互相建立法缘关系，卓尼僧人之赴阿塔地区诵经化缘之传统，即奠定于此时。清时，禁止各寺活佛私自派人赴蒙古化缘，甚至驻京呼图克图等也不例外③，但洮西地区僧人仍以普通僧人身份行脚于蒙古作经忏师，诵经化缘活动未遭禁止。察罕呼图克图第一次和第二次之赴阿塔地区，并无任何雄图，不过步历史上宗教传统，募化部分蒙古族的信财，捆载回乡，作一富僧而已。其所以有此质变，纯系历史因缘的沉积和时代悲剧大爆发

① 洮岷三杰：即仲钦巴·班丹嘉措、大智法王班丹割释、大国师释迦巴藏卜。参阅《明实录》永乐、宣德二朝有关记载。汪元炯：《岷州志》及拙作《论明时河洮岷地位与洮岷三杰》，《藏学研究论丛》第1辑。

② 见《安多政教史》第15章，（意）杜齐：《西藏画卷》第一册《西藏中世纪史》、汪元炯：《岷州志》等。

③ 《清实录·高宗朝》乾隆五十七年十一月辛酉条载“噶勒丹锡埒图呼图克图遣徒弟额尔德尼达赍等赴科布多各部落旗下化缘”受到处分事。

之遭遇！

三

我们沉痛地看到，有清一代，统治阶级在全国范围内实行残暴的民族压迫政策。顺治五年（1648）四月，甘肃回族将领米喇印、丁国栋等于兰州拥立明延长王识镑，举起反清复明大旗，得到广大回民的响应，攻占巩昌、河、洮、岷各地，陇右震动。由于众寡不敌，在清军大举进攻下，延长王识镑兵败被俘殉国，米等走甘州伪降，以保存实力。顺治六年（1649）三月，米等响应山西大同姜瓖反清军，在甘州杀死清甘肃巡抚张文衡等，占据甘、凉、肃起义。六月清军渡黄河西上，米喇印战死于甘州水泉，丁国栋结集余众，退保肃州，拥立哈密巴拜汗之子土伦泰为王，继续战斗，"关内外诸回蜂起应之"，新疆哈密、吐鲁番一带维吾尔族也来援助。是年十二月，清军攻克肃州，丁国栋、土伦泰战死，余部继续坚持战斗，直至顺治十年（1653）才被最后镇压下去（一部分残部投奔青海海北蒙古族）。[①] 自此以后，有清一代执行几套民族政策，对于蒙藏两族执行"修其教不易其俗，齐其政不易其宜"，保持其社会习俗和宗教信仰，"兴黄教以安众蒙古"政策执行得相当彻底；而对其他少数民族，尤其对于回族等则往往持各种戒心，无情歧视[②]，挑拨民族间关系（包括回族内部各阶层，所谓"扶老抑新"政策），破坏民族间团结，进而进行残暴镇压。雍正二年（1724），清廷平定青海和硕特蒙古罗布藏丹津之乱后，即将矛头指向撒拉族，于循化（当时归河州

---

① 关于米喇印等先后两次起义反清的时间，《清史稿》的《孟齐芳传》《张勇传》等及魏源：《圣武记》卷7《国朝甘肃征叛回记》；慕寿祺：《甘宁青史略正编等》记载各异，此处据《清史稿·世祖本记》所载叙述。

② 参阅《清实录》有关历朝中枢对使用回族、撒拉族时之指示及《甘肃新通志》；龚景瀚：《循化志》和《钦定兰州纪略》等。

属）上下拉边“杀伤无数回贼”[①]。接着则为乾隆四十六年（1781）苏四十三等反清起义围攻兰州之役，乾隆四十九年（1784）田五于石峰堡起义反清之役，此二役皆系清朝反动统治阶级执行民族挑拨、宗教压迫政策，地方官吏不分是非，无情残酷迫害所致。清朝动用禁军、派遣阿桂、富兰察等屠夫以极其残暴的手段剿洗屠杀撒拉族和回族群众数万，并加紧制造民族矛盾，致酿成汉回不和纠纷时起的种因[②]。咸丰时，太平天国起义，清廷手忙脚乱，抽调西北地区绿营部分队伍，遣往江南作战，防务空虚，而地方官吏则护汉抑回，破坏民族团结，对于民族宗教则执行“助旧教抑新教”政策，民族矛盾与宗教纠纷终于在全国范围内爆发。咸丰五年（1856），云南回民首先起义反清，攻占大理府城，接着甘肃河洮、青海河湟等地回、撒拉等族与汉藏民族互斗，民族纠纷纷起，河州州城、西宁府城、循化县城、碾伯民堡等都遭围攻[③]。同治元年（1862），太平军陈得才攻入汉中，陕西回民乘机响应，至同治二年，西北陕、甘（青海当时属甘肃管），新疆各地回、维等族掀起反清大起义，甘肃的肃州、河州等及新疆伊犁、乌鲁木齐、塔城等重镇皆陷。然而，历史和农民阶级的局限，致使这场各民族农民反清斗争竟被扭曲变质，很快蜕变为民族间的仇杀与掠夺和宗教内部派系之互相仇杀！[④]新疆地区回族、维吾尔族等反抗满清暴政的起义在反动的封建主和宗教头领领导下，反抗暴政的正义行动不仅蜕变为民族间仇杀，地方割据势力间混战，而竟走向与国外英俄侵略者勾结进行分裂祖国的活动，招引浩罕军阀阿古柏安集延侵略军入踞南疆，进攻北疆，占据乌鲁木齐等地，大杀回族、汉族人民，“把被征

① 参阅《清实录·世宗朝》雍正二年八月己亥条。

② 《钦定兰州纪略》《循化志》等。

③ 《清实录》和《清史稿》文宗《本纪》及穆宗《本纪》有关各条及《西宁府续志·纲领志》等。

④ 参阅《西宁府续志·纲领志》《甘肃省新通志》《甘宁青大事记》以及《平定关陇纪略》等有关记载及次页注①所引资料。

服者屠杀净尽，已经成为当时的风气”①。

因肃州不守，关内外文报等道梗，清廷虽于阿拉善和额济纳二蒙旗北部设临时军台，“南自甘凉，西自额济纳，北联新土尔扈特旗，文报递至乌拉特以达呼和浩特”，但额济纳旗与反清回军踞点肃州相连，常遭蹂躏破坏，清廷不得不主要依靠设在张家口的阿勒泰军台以通文报，护送官员，解递军饷等至塞外重镇乌里雅苏台、科布多以及阿勒泰、塔城。肃州反清回军则“北窜赛、扎两盟，犯乌里雅苏台、科布多”。凡喀尔喀土谢图汗部、赛音诺颜部、扎萨克图汗部、阿勒泰之土尔扈特部及隶科布多之扎哈沁部、阿勒泰乌梁海部无岁不遭其抢掠蹂躏，塔城被陷10年，乌里雅苏台于同治九年被陷多日，科布多亦被围攻数次，②驿路同样亦常遭截断。自同治二年，西北回民反清起义至光绪七年（1881）收复伊犁止，20年间，广大西北地区各族善良劳动人民在水深火热的兵燹之中，受尽了人世间无穷苦难。国外侵略者与地方封建主相互勾结，在南北疆各地分裂祖国、挥舞屠刀残杀各族人民的惨状无可言状。让我们沉痛地看看历史记载：

1. 同治三年（1864），乌鲁木齐回民起义，占据乌城、绥来、吐鲁番等地，清都统平瑞以及文武官员死114人，兵民2万余人，然而胜利果实则被甘肃回民妥得璘以宗教人士身份窃取。他挑起民族仇杀，分裂祖国，建起反动的“伊斯兰回教国”，自立为清真王，继与阿古柏混战，同治九年（1870），兵败投降于阿古柏，被削去伪号，发病而死。阿古柏大杀回汉群众，地方糜烂，无复人世。

2. 同治二年，伊犁惠远城回族人民暴动。同治三年，伊犁地区回族人民反对附加税等暴政，爆发大规模的武装起义，围伊

① 见包尔汉：《关于新疆历史的若干问题》，《民族研究》1979年第1期。（英）包罗达：《阿古柏柏克传》，商务印书馆1979年5月第1版，第110—111页。并参阅李东晟：《新疆回族人民反对阿古柏侵略斗争》，《昌吉文史资料》第6辑第23—28页。

② 见《清史稿》藩部三、藩部四、藩部六及藩部七之“阿尔泰乌梁海部”。

犁，占领惠宁等城。同治五年，伊犁失守，伊犁将军明绪被杀。但不久，起义领导权被当地封建主奥不尔·奥格勒篡夺，于同治六年（1867）建起分裂祖国的反动政权“伊犁塔兰其苏丹国”，各族劳动人民丧失了基本权利，他与阿古柏勾结，残杀蒙、满、锡伯、索伦和汉、回群众，据本传所述申请超荐者即达 13 万余人。劫后余众逃亡流离于塔城、阿勒泰等地及俄境。1871 年这些叛徒被人民唾弃而灭亡。

3. 自咸丰时起，沙俄侵略者不断侵入科布多、阿勒泰等地滋扰，杀人抢掠。同治三年十一月，沙俄兵侵入阿勒泰乌梁海库什业莫多及塔布图地区滋扰。[①]

4. 同治三年，南疆各地维族先后起义，杀死南疆八城清参赞大臣等官员。同治四年（1865）五月，喀什噶尔封建主金相印利用反清起义武装背叛祖国，勾引阿古柏与安集延侵略军侵入南疆，攻陷喀什噶尔，次第攻占南疆八城，于同治六年（1867）在英俄帝国主义支持下，阿古柏这股侵略军建起伪政权“哲德沙尔汗国”（意为七城汗国），自称帕夏，进攻吐鲁番、乌鲁木齐等地，“并有北路伊犁诸城，收其赋入”，其后又收编背叛祖国的陕西回军叛徒白彦虎为马前卒，残害生灵。阿古柏通过各项条约，把新疆变为英帝国主义殖民地和奥斯曼土尔其的附庸。英俄帝国主义豢养下的这股反动匪帮在新疆进行分裂，制造矛盾，形成破坏国家统一的最顽固势力。[②]

5. 同治四年（1865），回族起义军围攻塔尔巴哈台，杀死参赞大臣锡霖。第二年，塔城不守，各族群众被屠杀甚惨，领队大臣图库尔领额鲁特营残兵及部分民众逃往阿勒泰乌梁海等地。

6. 同治十年（1871）五月，沙俄侵略军侵占伊犁地区，并

---

① 《清史稿》文宗、穆宗《本纪》及藩部七“阿尔泰乌梁海部”。

② 参阅《清史稿》穆宗、文宗《本纪》、《左宗棠传》，杨高禹辑：《伊犁哈萨克自治州历史大事记年》（载《伊犁文史资料》第三辑），李东晟：《新疆回族人民反对阿古柏侵略斗争》《阿古柏柏克传》《新疆建省事略》，宋伯鲁：《新疆建置志》，袁大化：《新疆图志》等有关部分及包尔汉：《关于新疆历史的若干问题》。

和阿古柏勾结起来签订《俄阿通商条约》五条……

以上种种，谁谓为之，孰令致之！“历史的实践一再证明，民族团结是国家发展兴盛、人民安居乐业的重要保证，要维护和加强全国各民族的大团结，就必须旗帜鲜明地反对民族分裂主义，维护祖国统一，这是国家最高利益之所在，也是各族人民最高利益之所在。”[①] 历史的殷鉴，必须永远铭记。

为了明了本传中涉及的清朝中央政府当时在新疆的政治设置，于此略述清在天山南北建立军府制统治机构的情况如下：自乾隆二十七年（1762）统一天山南北后，清廷于伊犁地区惠远城设立伊犁将军，其职权范围是“凡乌鲁木齐、巴里坤所有满洲、索伦、绿旗官兵，皆听将军总统调遣，至回部与伊犁相通，自叶尔羌、喀什噶尔以至哈密等处驻扎官兵，亦归将军兼管。其地方事务，有各处驻扎大臣仍照旧例办理。再叶尔羌、喀什噶尔等回城，皆在边疆，如有应调伊犁官兵之处，亦准各处大臣咨商将军，就近调拨”。伊犁将军是“总统新疆南北两路事务”的最高官员，伊犁将军还直辖有领队大臣4人，辖索伦、额鲁特、察哈尔、锡伯4营——这就是本传中所述的转移至阿勒泰等处的那些索伦等营。乌鲁木齐设都统，统率乌鲁木齐、古城（奇台）、巴里坤（镇西）及吐鲁番等地的驻军；塔尔巴哈台设参赞大臣，辖领队大臣统额鲁特营——即本传中所述曾由察罕呼图克图统领的撤至阿勒泰驻屯置戍的额鲁特营。在南疆，于喀什噶尔、叶尔羌设参赞大臣，综理南八城事务，于英吉沙尔设领队大臣，并于喀什噶尔、和田、阿克苏、乌什、库车、喀喇沙尔（焉耆）各设办事大臣和领队大臣，均由“喀什噶尔参赞大臣辖之”[②]，喀什噶尔参赞大臣直接受伊犁将军节制。军府制的实行，不仅加强新疆地区与中央政府的关系，增强了清对西北地区的统治和边防，客

---

① 江泽民1998年7月在新疆考察工作时讲话。

② 参阅赵翼：《皇朝武功纪载》卷2《平定准噶尔方略正编述略》。关于喀什噶尔与叶尔羌参赞大臣和办事大臣，《清史稿·疆臣年表》和《职官志》所述略异，期间变更情况，没有说明。

观上则起着维护国家统一和领土完整的积极作用。但自同治三年以后，伊犁将军明绪、塔城参赞大臣锡霖、乌鲁木齐都统平瑞、叶尔羌参赞大臣奎栋、库车办事大臣萨凌阿、阿克苏办事大臣福珠哩、乌什办事大臣文兴、喀什噶尔办事大臣奎英、喀喇沙尔办事大臣依里奇、和田办事大臣庆英先后被杀[①]，继任的伊犁将军如荣全则寄驻于乌里雅苏台；乌鲁木齐都统至同治十年（1871）始任命景廉继任，但只能辗转于奇台等地，塔城参赞大臣也寄住阿尔泰等地；南疆八城则全部沦陷于安集延侵略军之手，军府制基本瓦解。

四

察罕呼图克图就是在这风云扰攘，全疆政府设置解体，分裂主义分子猖狂，侵略者武力横行，生灵涂炭，内忧外患的背景下，团结喀城、阿勒泰地区蒙、满、锡伯、索伦、汉族和回族以及哈萨克等族人民群众，为维护国家主权和领土完整，为保卫地方安宁和民族团结，外抗强邻沙俄的欺凌，内御分裂主义者杀戮而奔驰在祖国塔阿边疆的。同治四年，他面对伊犁、乌鲁木齐等地人民群众奔走呼号，颤慄于屠刀之下的悲惨情景，乃以佛教徒大无畏慈悲胸怀，执行密宗真言派所述的息（ཞི་བའི་ལས།）、增（རྒྱས་པའི་ལས།）、怀（དབང་བའི་ལས།）、伏（དྲག་པའི་ལས།）四业，饶益众生，向慈尊奉还比丘之戒律，毅然成军，救灾赴难，首先解除塔城之围。次年因饥疫流行，粮秣不继，寡不敌众，塔城不守，乃率大批罹乱群众转移于阿勒泰地区，屯田垦荒，安辑群众，抵抗叛乱的分裂分子，继奉清廷之命，统率伊犁索伦营和塔城额鲁特营之兵，平定布伦托海叛军，转战于阿勒泰、科布多及乌里雅苏台广大地区，解救肃州回军围困科布多城和攻占乌里雅苏台城

① 见《清史稿》同治三年、同治四年《穆宗本纪》及《疆臣年表》。

之役，成为保卫祖国北疆的可靠力量。他对于祖国的贡献彪炳于史册者，还有：

（一）修建国家在阿勒泰地区的文化和政治中心承化寺。于此首先须加以阐述的是，人们往往从表面现象观察问题，认为喇嘛寺庙乃宗教场所，实不尽然。在少数民族广大牧区，尤其在边陲地带，寺院不仅是宗教活动处所，也是文化中心、政治中心、经贸中心，更是国家的重要据点，它代表着国家的形象，祖国的庄严。阿勒泰地区与北邻沙俄，虽有以山峦河流为标志的界碑鄂博，但不过一坯土堆而已，莽莽草原，迄无重要城镇和国防据点，人们习惯于逐水草而迁徙，边防空虚，边境难严，致沙俄侵略者时时闯入，滋扰生事，得寸进尺，不断强占我神圣领土。同治五年，察罕呼图克图于额尔齐斯河的支流哈巴河流域创建寺院，作为屯牧据点，不久遂成聚落。同治九年（1870），清廷颁赐寺额为敕建承化寺，肯定该寺展现国家形象，并再一次册封他为呼图克图，驻锡承化寺。此举之深远意义，表现在光绪八年至九年（1882—1883），中俄重划科（科布多）、塔（塔城）边界之争中。光绪八年，沙俄侵略军数百名突至哈巴河，意欲侵占，至光绪九年，以民众“誓死不退让”，清廷派遣议界的官员在群众的抗议支持下，迫使沙俄侵略者不得不“改以哈巴河以西阿拉喀别河为界，得展地百三十余里”[①]。此事之得以如此解决，使人们不得不兴起对矗立于额尔齐斯河哈巴河流域之承化寺百余年来成为国家边陲重地，显现祖国神圣领土庄严形象的敬仰之心。如今展开新疆地图，作为阿尔泰市市治的城市，正是当时这个承化寺之所在。

（二）支援接济金顺西征军，完成收复北疆大业。同治十二年（1873），清廷派金顺副左宗棠督办新疆军务，自甘肃肃州率所部 12 营出关，途经沙碛，粮秣不济，饥军困厄，几致哗变。金乃手刃为首者 6 人以徇，始得成行。渡戈壁后，列 6 人尸祝之

① 见《清史稿·藩部七》阿尔泰乌梁海部，并参阅第 682 页注①。

曰："杂赋不继，佐以野蔬，天下无若西军苦，此行渡戈壁，乏水草，吾非不知，但不忍汝六人，如全军何，如国家何，如关内生灵何!?"[1] 全军无不感奋，士气大振。当金顺西征军经历如此艰难困苦之际，察罕呼图克图即时筹措大批粮秣、驼马、牛羊，接济支持，使其得以渡过难关，从而完成收复北疆、进规南疆、收复伊犁、保卫国家领土主权之大业。他与金顺在国家至上的立场之上互相支持，忠肝义胆，将永远彪炳于史册。

（三）招抚哈萨克族使其安居于阿勒泰额尔齐斯河流域。"哈萨克族柯勒依、吾瓦格、柯格奈曼等部原在宰桑淖尔迤西一带居住，自同治四年回匪叛乱时，俄罗斯亦入侵其地，该部公衔品级哈苏木罕率部东移，依傍于棍噶扎拉参呼图克图。"[2] 这里应予以指出的是，19世纪中叶以来，中俄在划定塔城阿勒泰地区双方国界时，清廷昏庸无能，被沙俄次第强占去许多地段。同治三年，沙俄又乘新疆维族、陕甘回族反清起义，清廷应付困难，捉襟见肘之际，强订《塔城条约》，使我国丧失了斋桑泊（宰桑淖尔）以西领土，并规定哈萨克族"人随地转"，即"地面分在何国，其人丁随地归何国管辖"。同治六年，清科布多参赞大臣广凤竟颁发谕令说："被俄国分去地面旧住人丁，随地归为俄国，务令安居故土各守旧业，立卡后，断不致仍前扰害。"勒令那些不愿被强迫住在俄界的各族人民不得内徙，出卡回牧。[3] 同治九年，不甘心为沙俄之民的一部分哈萨克群，率部依傍察罕呼图克图，他派人"赈济百姓，解民倒悬"，使哈萨克族10余万群众[4]于阿塔地区安居乐业。沙俄虽数次派员前来要人，他均予以拒绝，甚至沙俄方面的"一位亲王"带领1000多人前来威胁索要，也遭到他严正呵斥，沙俄来员无词可答，狼狈退回。同时不得不指出，当时清廷一味随外人要求，害怕出事，此后察罕呼图克图

① 《清史稿·金顺传》。
② 《塔城厅图说》第60页。
③ 《清史稿·藩部七》"阿尔泰乌梁海部"及"阿尔泰淖尔乌梁海部"。
④ 《塔城厅图说》第60页。

被迫离开阿勒泰，清廷在新疆为其寻找安插之地时，要求择一距俄较远的地方，其根源即在于此。

（四）惩处入境滋扰的沙俄侵略者。沙俄侵略者在我国新疆塔城、阿勒泰地区经常越界滋事，横行妄为，种种恶行，史不绝书。《塔城条约》订立以后，仍横行无忌，迄不少敛。同治八年（1869）秋，沙俄军官帕尔塔喇斯齐率领士兵100余名，携带炮车，闯入察罕鄂博（和布克赛尔，后划归原苏联）蒙古族土尔扈特部牧地胡作非为，将该部头人台吉图布新柯什克捆绑起来，抢去喇嘛寺庙里的大小铜佛25尊，以及银两、马匹、器物等，还抓走了小喇嘛盆足克（生死下落不明）；同治十一年（1872），沙俄军官索思诺福斯齐又闯入这一带，抢去佛像27尊；至光绪二年（1876），遂发生承化寺事件。这一年，沙俄军官波塔宁率领一队人马，对我国西部进行掠夺性“考察”，经过西藏、青海、外蒙古到达新疆。清朝中央政府发给他们的护照上清楚地写明“游历”地点为外蒙古乌里雅苏台、科布多、库伦（今蒙古国乌兰巴托）和新疆的布伦托海、古城（奇台）5处。但波塔宁却无视中国主权，未经允许就擅自闯到阿勒泰承化寺。他们来到寺前，不但拒不出示护照，而且还骑马闯入寺内大殿，登上经堂的阳台。这时察罕呼图克图正在寺内，他命令执事喇嘛将这帮匪徒赶出大寺。当喇嘛们向他们讲理时，波塔宁等竟然举枪瞄准，进行威胁，蓄意行凶，当即被忍无可忍的喇嘛们上前将他们拉下马来，并收缴了武器和马匹。波塔宁等当场认错后，被驱逐出寺。这帮匪徒回国后，不知反省自己的错误，反而捏造谎言，向沙俄七河省当局诬告。该七河省当局一面行文塔尔巴哈台参赞大臣，提出交涉，一面派乌拉索夫带领100余名武装侵略军闯入中国境内，以“调查”为名，意欲寻衅。察罕呼图克图接到通知后，遣翻译布该前去告知：“只准乌拉索夫携带随从数人进入寺内，所带的沙俄和哈萨克骑兵，都在六七十里地以外等候。”乌拉索夫到承化寺后，态度倨傲，不可理喻。察罕呼图克图解除他们的武装，当面质问：“俄国军官在察罕鄂博多次闯入寺庙，抢劫佛像

的罪行，俄国为何不究办？波塔宁等护照上并没有准其到承化寺游历字样，为何擅自带兵闯入寺院大殿？”乌拉索夫张口结舌，无词以对，不得不狼狈而去。但是沙俄侵略者并未就此罢休，第二年，又通过其驻北京的大使布策向清总理各国事务衙门进行要挟。在沙俄的压力下，清廷将察罕呼图克图罚俸一年，并处分两名下级官员和翻译。但是沙俄侵略者并不以此为满足，扬言如不将察罕呼图克图从重处罚，调离该处，则将自行派兵处置。这时，游牧于库尔喀喇乌苏地区的蒙古土尔扈特部东路盟扎萨克多罗毕锡埒勒图郡王巴雅尔等派人前来迎请至该处弘法，经伊犁将军金顺和塔尔巴哈台参赞大臣锡伦加以敦促，察罕呼图克图乃于光绪四年（1878）自承化寺带领部分徒众经俄境察罕鄂博，接受俄方官员和士兵欢迎和供应，转至塔尔巴哈台，到达该地讲经说法，并创建夏珠达尔吉寺院（即八英沟寺院），其余徒众则留住承化寺①。清廷为了安抚，发还前几年已经上缴的将军印信，并谕其与金顺等和衷共济，同心协力，安邦定国。

然而，正像历史上很多为国为民的事业都要经历波折，都要付出重大的代价那样，光绪七年（1881）七月，清廷以他在新疆乌梁海达彦地方收抚哈萨克时，擅杀头目柯伯史之子，“谕锡伦饬棍噶扎拉参即回籍”②。关于杀柯伯史之子事件的经过，《清史稿·藩部七》仅记载给予处分，谕令回籍的寥寥数语，本传中亦只有曾“杀死哈萨克人的官员巴都尔洪和俄罗斯官员两个人”的简单叙述，并无“谕令回籍”的只言片语，难以评述究竟。但从“杀……和俄罗斯官员两个人”语气来看，则柯伯史之子似不无越境与俄人勾结而获咎以致被处分的可能。清廷恐惹出事端，故强行饬其“回籍”，并于数年后，还有“从前在西北各路带兵，

① 参阅人民出版社出版的《沙俄侵略中国西北边疆史》第222—223页，纪大椿：《棍噶扎勒赞同沙俄斗争纪事》，《新疆历史人物》第51—53页，以及本传下编第四品《在库尔喀喇乌苏弘法利他赴卫藏巡礼朝圣篇（下）》。

② 本传下编第八品《色身摄于法界篇》及其注［9］。

诸多卤莽”之不公正评议①。众所周知，这时中俄关系正处于微妙之际，光绪五年（1879）十二月，出使俄国全权大臣崇厚签订辱国丧权的归还伊犁条约十八条，被递解下狱论死；光绪六年正月，命曾纪泽为出使俄国大臣，改议条约；左宗棠上奏规复伊犁之策，主张用兵。五月，左宗棠出屯哈密，舁榇以行，表示誓死收复失地；命金顺出精河为东路，张曜沿特克斯河为中路，刘锦棠经布鲁特游牧为西路，准备分进伊犁。光绪七年四月，曾纪泽与俄改订新约成；闰七月清廷命金顺督办交收伊犁事宜，锡伦为特派大臣与俄会商界务②。杀死柯伯史之子事件，正夹在这一系列与俄人交涉归还伊犁事件之时，虽难以断定当时沙俄是否对此事有何小动作，但对清廷而言，不无谨慎防微之意，只有“饬棍噶扎拉参即回籍”以避之。察罕呼图克图虽受到打击，但作为赤心为国的他，本其饶益众生、为国为民的信念，对自己所受的不公正处分并无怨言，本传中也没有对于此事之任何叙述。他早于赴库尔喀喇乌苏之后，即奏请清廷准其赴西藏朝圣熬茶，此时奉命，即慨然上道。于此我们看到这位爱国志士之坦荡胸怀。

然而，不能不遗憾地指出，清廷在科布多的官员则藉此演出了一台政治闹剧（本传中没有这方面的记载）。光绪八年，清廷整顿西北边陲事务，稳定地方秩序，清科布多官吏竟使出“卧榻之旁不容他人鼾睡”的卑劣手段，欲乘机迫使察罕呼图克图及其徒众离开阿勒泰地方，当光绪九年（1883），金顺奉命督办交收伊犁事宜，于办理阿勒泰地方善后之际，曾奏陈清廷“阿勒泰乌

① 《清实录·德宗朝》光绪十二年十一月庚戌条。

② 参阅《清史稿·德宗本纪》各该年记载及《左宗棠传》等。

梁海属一带游牧地方，请饬棍噶扎拉参交回，安插蒙民”[1]，这就是“科布多借地”事件。此事的经过是这样的：按清代政治制度，每当一次变乱事件结束之后，必进行一次善后工作，来处理民政事务，如安排难民上庄，无主土地分配等等，以稳定社会秩序，搞好生产。自同治五年北疆丧乱后，察罕呼图克图率领逃聚在塔城的各族灾黎和部分清军向阿勒泰转移，清科布多官员坐视哀鸿遍野，饿殍载道，不予救济安置，而察罕呼图克图则利用其在蒙旗的影响，向各蒙旗商借草原，屯田垦荒，使劫后群众得以度过这段极其悲惨的时光。所以清廷曾于同治八年七月，“命棍噶扎拉参赴阿尔泰山，收集徒众，妥办安插事宜”[2]；并令转移至阿勒泰的索伦营和塔城额鲁特营，“皆由棍噶扎拉参暂统之”；[3] 至同治十一年始命“调棍噶扎拉参部索伦、额鲁特兵赴塔城”[4]。由于大批各族难民（包括收抚的哈萨克族）依傍于“棍噶扎拉参”周围，形成以承化寺为中心的实际上的政教合一态势，引起一直争夺哈巴河流域管辖权的科布多官吏的不满；同时，几年来的人口分布有所变化，草原使用、分配问题，已从丧乱时的相让不免趋于争议。金顺的建议，在于合理分配牧地，安插蒙民，而非迫使察罕呼图克图连同他的徒众统统离开阿勒泰。然而，在划界时对沙俄退让，后于光绪十年谋得科布多参赞大臣

---

① 参阅《清史稿·藩部七》阿尔泰乌梁海部中对于金顺此奏，时间不清楚，载于光绪九年额尔庆额安插乌梁海两翼部落冬夏季牧场及哈巴河仍由塔城置戍之后。鉴于同治十一年，已调棍噶扎拉赞所部索伦营及额鲁特营兵回塔城，金顺于光绪八年奉命经划伊犁，西北边界以长顺勘分，西南以沙克都林扎布勘分。时沙俄议重划中俄之界，俄兵数百兵至哈巴河，欲占哈巴河一带，蒙民誓死抗争。光绪九年正月，刘锦棠上言“沙克都林扎布与俄使勘分新疆南界，不符旧约”。谕长顺等按约诘之，寻谕曾纪泽力争重勘。在蒙民誓死不退让的支持下，额尔庆额与伊犁参赞大臣升泰与俄抗争，始改以哈巴河以西阿拉喀别河为界。得展地百三十里。可以看到在这次中俄划界时，沙俄蓄意进占哈巴河一带，欲把承化寺攫为己有，迫棍噶扎拉参而去之的恶毒用心。金顺的建议可能即在此期间，意欲让棍噶扎拉参让出先前所借地段，以便安插蒙民，并没有顺随沙俄意图，让棍噶扎拉参带领徒众离开阿尔泰之意。

② 《清史稿·藩部七》“阿尔泰乌梁海部”。

③ 同上。

④ 同上。

职务的沙克都尔扎布忌功害能，排斥异己，乘光绪十一年（1885）金顺调回北京，道卒于肃州之际[1]，于光绪十二年（1886）奏请“复催棍噶扎拉参将徒众仍回塔城”[2]。这时，察罕呼图克图正自西藏去北京朝觐，其意欲乘其在京，将随察罕呼图克图于阿勒泰借地屯垦、苟全性命的群众以“徒众”的名义，被迫离开阿勒泰哈巴河流域等地，重新走向流离失所之途。这种只顾私利，无视国家边陲稳定，推翻国家早已安排过的事宜，制造牧区主客矛盾，形成社会动乱的卑劣行径令人齿寒。所幸尔时清廷还保持清醒头脑，分别草原纠纷与主客借地安插的关系，正确对待寺院僧侣归属问题，于光绪十三年（1887）谕锡伦、刘锦棠（时任甘肃新疆巡抚）等“于新疆择一距俄较远可以安插棍噶扎拉参之地”，“所领徒众，必须安置得宜”[3]。光绪十五年（1889）批准刘锦棠奏陈的三条建议：其一，于库尔喀喇乌苏的八英沟为察罕呼图克图新建驻锡寺院，让还其原借住之科布多地；其二，阿勒泰承化寺就近所招徒众，听留居其地；其三，哈巴河一带，塔城自借地以来，即已派兵驻守（指塔城失守后，察罕呼图克图率众在哈巴河一带屯垦，哈巴河一带由塔城置戍事），未便委去，俾俄得乘便南下[4]。于是一场藉收回借地而驱逐察罕呼图克图徒众的闹剧就此结束。光绪十五年十二月，清廷批准总理各国事务衙门奏：“棍噶扎拉参呼图克图拟赴甘肃、新疆安插徒众，恳请准其乘驿前往。允之。”[5] 所以他于光绪十六年（1890）离开北京，经甘肃有第四次新疆之行。承化寺乃是他管理的在新疆由国家敕建的二寺之一，始终屹立于祖国神圣领土阿尔泰哈巴河流域，啸傲朔风，成为国家重镇。

---

① 《清史稿·金顺传》。
② 《清史稿·藩部七》“阿尔泰乌梁海部”。
③ 《清实录·德宗朝》光绪十三年三月壬子条。
④ 《清史稿·藩部七》“阿尔泰乌梁海部”。
⑤ 《清实录·德宗朝》光绪十五年十二月戊子条。

五

察罕呼图克图一生为国为民的另一活动高潮，是他协和西藏内部矛盾，调解藏尼纠纷之举。他于光绪八年自新疆经四川赴西藏朝圣熬茶，于光绪九年农历三月初二日抵拉萨，藏尼纠纷发生在他抵拉萨的前一天。关于这次纠纷的起因和日期，清驻藏大臣色额楞的奏折和本传中所述（本传中发生骚乱日期为二月晦日）颇不一致。导致纠纷的起因是，尼泊尔（当时按藏中称谓译作巴勒布）在拉萨的商人傲慢无礼，侮辱前来购物的藏族差民之人格，无视人身尊严不可侵犯，竟以丢失货物为名，公然拘执差民，强行搜身，在未搜出任何证据之后，又悍然抢掠差民的购物银两，恶毒殴打，驱逐出门，以致激起僧侣和拉萨市民的抗议。愤怒的群众忍无可忍，高呼“差民何罪”，遂酿成捣毁尼商之店铺，抢掠其货物的事件。然而驻藏大臣色额楞的奏文有意隐瞒激发事件之真正起因，竟归咎群众，以良莠不齐而“滋事”上报[①]。请看他的奏文：

“前藏地方，每于正月初间起至三月初间止，商上、僧俗番官、头目人等均于大小昭内熬茶布施，讽经祈福。是时各寺院喇嘛以及外来瞻礼僧俗，云集前藏，不下数万，良莠不齐，向由商上拣派正副铁棒喇嘛管辖，以资约束，当攒招[②]期间，地方一切事宜，统归铁棒喇嘛管理，番官等不得与闻。此系藏中向来定章，相延已久。本年三月初一日，攒招将毕，适有喇嘛数人与巴勒布商民购买货物，致滋口角，经铁棒喇嘛前往弹压，尚未了息，时值黄昏，正在开导间，忽有喇嘛多人，闻风而至，附和滋事，有将该商民住房门窗击毁者，有乘间攘夺该商民财物者。奴

① 吴丰培辑：《清代藏事辑要续编》第17—18页。

② 攒招：指举行拉萨祈愿大法会之举。

才等闻讯之下，立即传谕掌办商上事务通善济咙呼图克图等速往弹压解散，勿令酿成巨端。其滋事僧众，始行陆续星散。查验巴勒布商民，幸无伤损，唯货物多有遗失。奴才等窃思藏中巴勒布商民，系廓尔喀国所属部落，向由该国王拣派噶八丹一员驻藏管束。今与喇嘛口角细故，猝不及防，致遭蹂躏，情殊可悯。当经奴才等饬传该噶八丹来署，捐廉赏给，会查明巴勒布遭害之家，分别轻重，量予赈恤，并令各守生业，勿怀疑惧。伏查咸丰年间，廓尔喀兴兵侵犯藏境，前驻藏大臣赫特贺等督师查办，旋即罢兵议和，立约十条，各相遵守。合同内载有'廓尔喀商人百姓财物被唐古忒百姓抢劫者，唐古忒之官查明，将财物退还廓尔喀失主，如行劫之人将财物一时不能归给者，唐古忒之官勒限退还'等语，前经赫特贺、满庆等奏明在案。奴才等现在督饬掌办商上事务通善济咙呼图克图及噶布伦等查照从前条约，妥为设法筹办了结，以息争端，而睦邻圉……"①

这是一场由于尼泊尔商人无理侮辱顾主，欺凌差民，强行搜身，并抢掳银两，殴打驱逐而激发的事端，尼泊尔商店被捣毁者有 83 家。尼方索赔损失银两 30 余万两，西藏方面承认所掠财物只值七八千两。驻藏大臣色额楞奏报派汉藏委员进行谈判，因双方所报损失数字悬殊甚大，谈判没有取得结果。同时西藏方面，僧人与俗官互相指责，内部矛盾重重。是年八月，察罕呼图克图受十三世达赖喇嘛（时年 8 岁）委托，出面调解内部矛盾，负责谈判工作。他几经周折，协调西藏内部不同意见和矛盾之后，经与尼方谈判，行将以 2000 秤银两作为赔偿尼商损失之费了结此案时，藏中"个别心怀嫉妒，希望事情走向反面的坏蛋们，向钦差大臣等高层人员谎报军情：'尼泊尔打进来了！''坏人嘴里说坏话，凶山顶上滚凶石！'人们只注意军事动员，导致谈判中断"②。光绪十年（1884）尼泊尔陈兵边界，掳去藏官孜仲等，

① 吴丰培辑：《清代藏事辑要续编》第 17—18 页。

② 参阅本传下编第五品之（上）。

藏尼边界形势紧张。据四川总督丁宝桢奏称："喇嘛赔认藏银过少，廓番誓不甘心，招来番众数万，聚集交界地方，势将用兵，而喇嘛横不依理，不知自咎，辄拟与之迎敌者。"从本传下编第五品中所述，可以想像当时错综复杂之情况。经察罕呼图克图的协调，在与驻藏大臣协商下，最后由西藏赔偿尼方5000秤银两，了结了历时近两年的此案，尼藏恢复友好关系，和平共处。

关于尼藏纠纷中的一些事件，汉藏文资料中叙述略有不同，必须予以阐明。

（一）赔偿数字。本传中作5000秤，秤为旧时计算银两的单位之一，唯内地以纹银50两为一秤，藏中以藏银50两为一秤，藏银实际比价低于纹银。赔偿数字尼方起初要求30余万两，后尼泊尔国王于光绪十年提出减让10万两，最后"议定偿银十八万三千四百两之数"，5000秤便相当于此数。

（二）西藏地方"筹捐"及清出货物抵价仅值104000余两，尚缺7万余两，由四川先行筹拨银8万两垫付。本传中对藏中筹捐银两情况有较详细的分摊数字，还叙述察罕呼图克图以个人私谊向四川总督丁宝桢争取援助，得到了支持而筹拨代垫云云，此事不见于汉文官方文书，汉文资料则称由驻藏大臣咨请四川总督筹拨。由于四川系西藏的协饷省，官方渠道自当如是，本传作者为颂扬察罕呼图克图之业绩，故有此溢美之词，但鉴于他二人私谊甚笃，飞函求援之事，也在情理之中。光绪十二年，清廷为照顾西藏困难，下令免予归还此项代垫款项。四川方面虽代垫了款项，但对此很有意见[1]。

（三）察罕呼图克图捐款500秤垫付赔偿之事，不见于官方文书。按《清实录·德宗朝》光绪十一年四月己卯条则有"谕内阁：'理藩院奏呼图克图捐输银两请移奖其师，声明请旨一摺。棍噶扎拉参呼图克图捐输银两，急公好义，甚属可嘉，加恩著赏

[1] 《清代藏事辑要续编》第18—20页丁宝桢奏折，并参阅《清实录·德宗朝》光绪十年三月壬午、三月甲辰、五月丙子、闰五月戊辰、六月丙子各条。

给伊师沙布龙普尔觉罗布藏楚称甲木巴勒嘉木磋笃信禅师名号，以示优异'"之记载，可以与本传叙述的被封为“笃信禅师”后，即奏请“移奖”其师一节相对照。此事从侧面反映了《清实录·德宗朝》光绪十三年三月壬子条上谕中所述“丁宝桢称其胸襟阔太，深明大义”评语之由来。我们从汉文官书中看到察罕呼图克图以普通僧人而能先后获得清季地方封疆大吏多人之好评与推荐，自有其胸襟、其胆识、其作为、其风度，比一般只以活佛、喇嘛身份从事宗教活动，沽名钓誉者高出一等，令人心折。

历时两年的藏尼纠纷，充分暴露了清驻藏大臣之颟顸无能和西藏地方政府中封建农奴主集团钩心斗角，排斥异己，遇事互相推诿，不负责任，只以“大伙畏缩气馁，光是吐着舌头，瞪着眼睛，下巴打颤地重复说：是！是！”而应付的现实。当察罕呼图克图捐出自己本来准备向三大寺熬茶布施的500秤银两垫付西藏地方政府筹款不足之数时，这些封建农奴主集团官员便肉痛的不得了，散布流言飞语，挑拨僧俗关系，竟然说，这些银两“本来是布施给拉萨祈愿大法会的嘛，用不着代垫三大寺交纳应派的这笔差款呀！”本传对于西藏封建农奴主集团争权夺利、倾轧、放毒[①] 等等丑行，有不少点睛式的描写，可以作为社会调查资料来读。

六

《察罕呼图克图衮噶嘉勒赞传》也是一部用藏文写出的反映清季政治腐败、贿赂公行的奇书。它揭露清中央政府的官员和太监等公然藉少数民族人员朝觐之机，大肆勒索门包之丑恶行为。察罕呼图克图疾恶如仇，不但自己坚决抵制腐败官员们的勒索，

---

① 放毒：西藏封建农奴主集团对异己者的投毒行为，有其历史传统，甚至对知名的高僧，也能毫不含糊地下手。参阅《敦煌本吐番历史文书》以及《嘉木样第一世传》《安多政教史》等。

而且对于这些官员举例开导的“别说是您，就是咱雅班第达呼图克图也已先送了一万两白银过来，还不敢肯定能不能见到皇上”一事，严正地批评说：“咱雅班第达呼图克图是为了谋求黄帷轿车而花银子运动来着，[①] 而我乃是奉了皇上的圣旨来的，并非我自己想来就来。银子嘛，一钱也没有，没有这个规矩。”在当时贿赂公行，不送门包不能办事的风气下，驻雍和宫的掌印喇嘛青海佑宁寺土观呼图克图罗桑雪智旺秋嘉措（1839—1894）和雍和宫达喇嘛等也劝他送一笔银子，并举例说：“若不送门包，就是章嘉大国师也不能随便见到皇上。”这些朴素的叙述，在藏族人士的著作中，真如凤毛麟角，堪与清季著名讽刺小说《官场现形记》及《二十年目睹之怪现状》同读。在藏族地区，有关喇嘛活佛的传说为数之多，汗牛充栋，其中心论述，大多只限于其宗教活动，或一生宗教著述及所谓“饶益众生”之举措，对于国家观念、民族关系，则颇淡漠。本传记自始至终，洋溢着保卫国家、维护民族利益和加强民族团结的爱国主义思想，这在藏文著述中实属少见。察罕呼图克图常说：“天下大事，乞丐亦忧。”他目睹当时国家内忧外患，忧心忡忡，于去世前，曾叮嘱其徒，若此后国家发生外患时，当去动员他影响下的蒙旗人士，上书朝廷，迁都四川，抵御外侮。不幸他逝世后，所虑竟被言中，蒙旗人士虽感念先师，终以无权上奏而未能实现，但其忧国忧民之至诚，与顾亭林先生“天下兴亡，匹夫有责”名言，先贤后圣，其辙一也！对于民族关系，他常言：“民族之间，应互相尊重”。“藏民到汉地，须遵守汉地制度规矩，汉民到藏区，亦须遵守藏地的风俗习惯。”一生力求民族团结之赤诚，力透纸背。关于国家与皇上之概念，藏族人士常视作一体，本传亦合二为一。它存在于封建社会，我们不能以今天的认识，今天的思维方式苛求于古人。因此有必要对申请皇帝万岁万万岁牌位之事，做一些说明。有明

① 关于蒙古活佛咱雅班第达谋求黄帷车到手事，见《清实录·德宗朝》光绪十三年十二月丁未条载：“命咱雅班第达呼图克图棍布扎布于中正殿唪经时，在紫禁城乘用黄帷车。”

以来，在川甘一带藏区对敕建寺院或特准的寺院，即有颁赐北京版藏文《大藏经》以及万岁牌位之举，就是一些千百户制印记，亦刊有“大明”字样[①]，作为国家的象征。察罕呼图克图在洮西建寺，申请皇帝万岁牌位，迎至寺内供奉，这即是历史传统，也表明他对皇帝（国家）之忠诚。当时，凡大的寺院，如明代建岷州大崇教寺、青海瞿昙寺、佑宁寺、塔尔寺（银塔寺）以及清代甘肃拉卜楞寺等等，都奉行这种传统。对此，以今天的认识，斥为封建保皇行为，乃无视历史进程的皮相之谈！宗教是人类历史上古老而又普通的社会文化现象，他在社会及人类生活的各个方面发挥着重大影响，是社会的存在，过去是这样，而今仍保留着它客观存在的影响。宗教文化具有民族特性，因此不能忽视各个历史阶段中它与一定社会相适应的价值观。皇帝万岁牌位在藏区寺院存在的渊源，即基于此。随着社会的发展，而今这一现象当然不复存在，但其历史意义，应辩证地予以客观的肯定。

七

《察罕呼图克图衮噶嘉勒赞传》由拉卜楞寺学者噶桑勒协于光绪三十一年乙已岁（1905）以藏文成书，但未能及时得到雕版的机会，手稿庋藏于拉卜楞书库，尘封 80 余年，几近湮灭。改革开放后，万象更新，20 世纪 90 年代末，甘肃省少数民族古籍整理出版办公室南吉旺茂女士通过各种渠道，几经周折，才得以几页几页地分期借出，抄录整理，经由西北民族学院马进武教授校订后，于 1994 年春铅印出版，从而使人们得以了解《清史稿》中屡屡提及的这位洮岷藏族哲士之生平，评价其为国为民之业

① 如青海原“加咱鲁瓦达盟千户”（རྒྱ་བཟའ་ཀླུ་བ་ཏཱ་མིང་ཆེན་ཏུ།），“汪什代克达盟千户”（བོང་སྟག་ཏཱ་མིང་ཆེན་ཏུ།）等。ཏཱ་མིང་།即大明之音译，清时按陇音以安多藏语译出，故称“达盟”，藏中读音即作“大明”。

绩。由于作者系宗教职业者，受宗教及时代因素的制约，按宗教传说罗列资料，绍述传承，故多附会经籍之传说及无关宏旨的堆砌。为尊重藏族喇嘛人士传记叙述之传统及其驾驭写作的体系，译时一仍其旧，未作任何更动，只于一些传说歧异之处加以注释以明究竟。译者学识肤浅，水平低下，译文及注释谬误之处定会不少，恳希读者赐予指正，无任祈祷之至。《察罕呼图克图衮噶嘉勒赞传》藏文署名为《至尊强巴图道布贡噶坚赞传》，藏文版出版时则署作《喇嘛噶布·强巴图道贡嘎坚赞传》，特此注明。

《藏族史略》前言

藏族是伟大祖国具有悠久历史和灿烂文化的民族，是我国统一的多民族大家庭中的优秀成员之一。在它的历史上，有古老的文化传承。藏族文化和各民族文化汇合在一起，构成了熠熠发光的中华文化。吐蕃王朝和大唐王朝，是7世纪至9世纪中藏汉兄弟民族在祖国版图上建立的两个伟大朝代。它们共同在当时的亚洲大陆上产生过巨大影响。此后，藏族人民在开发和巩固祖国西南边疆，抵抗外国侵略以及建设祖国西北地区中，继续做出了巨大的贡献。藏族历史的研究，是我国整个历史研究中的重要组成部分。

解放前，藏族历史这一研究领域被视为是神秘艰难、不易探索的园地，尤其在那阴霾弥漫的岁月里，人们的活动处处受着限制，更使人不敢问津，只在极少数的几个研究场合里，由少数的一些人，在处处受着桎梏的情况下，筚路蓝缕，披荆斩棘，摸索前进，已故的黄奋生教授就是其中的一位。解放后，万象更新，党和人民政府十分重视藏族历史研究工作，从各方面提供研究条件，为这一工作的开展，开辟了广阔的前景。缅怀过去，环顾现在，展望未来，既不免感慨万千，而又兴奋莫名。藏族历史的研究，终于走完了艰辛的道路，迎来无限美好的今天。

我们修订的这部《藏族史略》，是黄奋生教授于20世纪50年代初，把自己解放前多年探索的结果，运用马克思主义、毛泽东思想的立场、观点和方法，在前人研究成果的基础上，经过深入探讨而作出的一个总结，也就是一个具有他个人风格的成果。由于当时诸凡草创，从头做起，加之许多新的资料、特别是藏文资料还没有挖掘、翻译，又受当时风气的影响，因而抉择方面，颇受限制；同时，旧时代的传统观念，也或多或少萦绕于作者笔下，在一些问题上，作者的论断，还须进一步商榷。

关于藏族族源问题，一般有土著、南来和西来、北来诸论。黄氏主张北来说。他虽认识到“它的起源问题，要在它的历史初期居住的地区，以及与这个地区有密切历史关系的史前文化遗物中去解决”。但由于受时间的限制，他没有机会能够接触新发现的地下文物，因而仅局限于甘青地区的古文化遗物，不可避免地认为“康、藏两地迄今未发现地下史前文化遗物，不能说明藏族起源于康、藏”。从而作出“从甘、青史前文化遗物与历史传说和记载，说明羌人是甘、青土著种族”，“羌人是藏族的前身，藏族起源于甘、青”的结论。总起来说，黄氏是主张北来说者。目前多数同志根据解放以来的大量考古资料，特别是昌都卡若村古文化遗址的发掘，认为已有力地证明在5000余年前，青藏高原就有人类活动，所以说藏族主要来源于本地土著。而发羌、唐牦一类的羌人应是与甘青川滇藏区的藏族有关，汉文史料中没有具体说羌人迁到今日的西藏，而只是提出一个方向，因而北来之说，不一定对。

我们认为关于藏族族源，应客观地、科学地去探索，不应以点带面。首先，南来之说，荒诞无稽，其所依据的记载又互相矛盾，现在则成为别有用心者及帝国主义利用的工具。这个论点，经不起分析。藏文许多史料，都记载着藏族自古以来的传说，认为藏族是由神猴转变而来的。当初居住在今雅鲁藏布江南岸泽当一带的雅隆地区，后来发展成为四大氏族（མི་བུ་རིགས་བཞི），即色、穆、董、东四姓，接着繁衍为六大氏族、十八大氏族，等

等。这有力地说明藏族为藏区的土著。但是，不同的宗教则给藏族来源涂上它们自己的色彩，所以除了神猴后裔这个共同接受的说法外，对于藏区的统治者，确切地说，雅隆地区的统治者，则提出不同的说法。苯教提出“六父王天神”之后聂（仰）赤赞普自天而降，做了六牦牛部的首领（《敦煌本吐蕃历史文书》《红史》）；而佛教则认为聂赤赞普是印度释迦氏族的后裔，逃来西藏地方，被当地土人拥立为王。但是，佛教的说法，又不一致，比较杂乱。有笼统地说为众敬王的后代者（《西藏王统记》）；有说为佛出世后的阿育王后裔者（《西藏王臣记》）；有说为“佛出世前印度贾参王时，有叫做茹巴蒂者率一部分人逃至雪山中居住，即现在称为蕃者是也”（《布顿氏》《青史》《蒙古源流》），等等。然而，这些记载，又都承认这一基本事实，薰努贝的《青史》说：

“蕃这个地区，和印度一样，自古以来，就有这个地方，并且有人们在居住（བོད་ཀྱི་ཡུལ་འདི་ཡང་རྒྱ་གར་དང་འདྲ་བར། ཡུལ་དང་མི་ལ་སོགས་པ་གནས་པ་བསྐལ་པ་ནས་བྱུང་བ）。”

察巴贡噶多吉的《红史》说：

“藏族出自猴裔。据说有玛桑本苟九部、二十五小邦、十二小邦、四十附庸小邦等统治其地。”

五世达赖阿旺罗桑嘉措的《西藏王臣记》中则说：

“（神猴之后）虽建立了许多分散的小邦，但由于没有圣者（指圣观世音）加持，没有治理众生的王。”

如此等等，都承认藏区自古以来，即有人居住、生活和生产。南来说的主要依据是，认为雅隆政权第一代王来自印度。但其说法又不一致。有的称其只来一人，有的则说成率部属千人等，然而在时间、人物来源等方面，矛盾很大，而且它们一致的说法是，来者只是雅隆政权的统治者的祖先，而不是被统治者众多老百姓，同时也都承认当时西藏地区进入原始畜牧业生产时代，已具有一定的文明，已有苯教徒执行巫的职能。相比之下，充分说明所谓南来说之荒谬，既然谈族源，就应该上溯最古人

类，而事实上，在如此众多小邦（部落）林立之时，即令这位来自印度之人（不论是一人或有些部属）成为藏王后，“这和藏族族源有多大关系，难道一两个人就能改变一个民族性吗?”（韦刚〔藏族〕《藏族族源探索》）而《贤者喜筵》中，则把佛、苯两教的说法，合而为一。说：

“天神是受圣观世音的加持，自第十三级天——色界光明天，以慈悲下人世，成为人主。”

显而易见，如此等等的所谓“根据”，没有科学性，只不过是“为我所需”时之不同解释而已。

北来说是对以卫藏为藏族的中心而提出的相对说法。一个民族的族源，是否限于只有一个中心地点？这是值得商榷的问题。羌人是古代西北地区游牧人的泛称，汉文古籍自商至隋唐，对于居住在西部边疆的各部族，一律泛称为“羌”或“西羌”，这些古代的羌人或诸羌并不是单一民族，它包括许多来源不同的分散的部、族。古华夏对边疆地区的各部、族，多半是从文化发达与否来区分的，“近于中国则中国之，近于夷狄则夷狄之”。周人称西方各部、族为羌戎，但周人对其接受羌戎习俗的姬姓同族同样也以羌戎呼之。这一点在顾颉刚先生名著《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》中给我们搜集了大量资料，可作例证。我们从语言的角度来看古代的西北、西南诸羌，可以发现有许多是操藏语的，也就是说，是现代藏族的先民。以西羌无弋爰剑这一系统来说，无弋爰剑很有可能是藏语 བུ་གཡོག་ཡབ་རྒྱལ་的对音，意为“奴子父王”，与无弋爰剑初为秦人俘奴，后雄长湟中三河地区的历史相称。先零在历史上亦称西零，今西宁即先零的对音。至于党羌，藏史中一直称为“木雅”（མི་ཉག），即《唐书》中所称之“弭药”。党羌一部分东迁后，建立西夏，藏史称为“木雅噶”（མི་ཉག་རྫ），而在《元朝秘史》中则称为“唐兀惕”。党羌由于居住在党地区而得名，党为今青海果洛地区花石硖一带的大地区之名，至今该地的许多地名，仍带有“党”的冠词，如党苟措那克、党科合、党云等等。由于西夏被蒙古称为唐兀惕，于是唐兀

惕、唐古特在元以后成为藏族之译名，到清代，唐古特则成为西藏的代名。唐兀惕、唐古特为སྟོང་བོད་的对音，意为“党地区的蕃人”；党项之拓跋氏，显系སྟོད་པ་的译音。སྟོད་པ་为果洛地区的部落与地名之一，与鲜卑之拓跋氏无关。又如发羌之“发”，为བོད的对音，苏毗为སུམ་པོ་的别译，多弥为སྟོད་མི་的对音，唐牦为ཐང་མི་的对音；众龙驿之众龙为འབྲོང་ལུང་的译音，驿为驿站；牦牛河为འབྲི་ཆུ（治曲，即通天河）的意译，西月河（雅砻江）与大月河（澜沧江）为ཟླ་ཆུ的意译等等，这些都说明当西藏雅隆六牦牛部尚处在传说时代时，西北诸羌中已有说藏语的部、族兴起。而这些部、族，则是西北甘青地区的土著。因此，仅仅以卫藏地区的古代部、族作为土著，而把其他地区从古以来说藏语的诸部、族只作为与藏族有关的部分，而不视作土著，似与历史事实不符。

在西北地区的藏族中，关于神猴的居住地，还有这样说法，他们认为青海兴海县大河坝河流域智噶尔拜宗（བྲག་དཀར་སྤྲེལ་རྫོང་意为白岩猴堡）是神猴居住之地，其地还有一系列与西藏雅隆地区相对应的关于神猴的故事与地名。同时，《隋书》载，位于甘南地区属党羌种之宕昌羌等也自称为猕猴种，它们之间的关系，尚待深入探索，但也足以说明只以西藏为土著中心，似不全面。看来藏族的土著，具有多元性。汉文史料中西羌居住的三河之一析支河，认为即是大河坝河，而发羌的住地就在析支河首一带，因此，智噶尔拜宗的白岩猴堡与其传说，是否与发羌有联系，也值得探索。发羌在汉以后不见于汉文记载，有的同志认为发羌即雅隆政权之先民，即吐蕃，也就是鹘提悉补野（བོད་སྤུ་རྒྱལ），以此作为北来说之依据，这也是片而之词。发羌居于析支河首，其名见于西汉时期，但与汉没有发生过直接关系。根据藏史对雅隆鹘提悉补野传说的记载，则与发羌之见于西汉时汉文史料的时间相当，或稍后一些。我们说一个部落，不能在大体相同的时期内，竟能相隔数千里，居于两地。其次，它们的文明程度也不同，西羌擅鱼盐之利，也就是说，他们早已知道用盐佐味。河首

一带，有许多盐池，如党地区的胡利盐池，两湖之间的哈姜盐池等等，天时地利，形成了羌人的生活习惯。但是，藏史记载，鹘提悉补野直到6世纪朗日松赞时，雅隆的人们才知道用盐佐味。从这个小小的例子，即可证明两者不是一回事。在康区，与西羌有联系的嘉戎、春桑、密桑等等部、族，其名迄今仍在，特别是附国之附（读为部），则是康区藏语 བོད་ 的对音。因此，我们认为是7世纪后以雅隆鹘提悉补野为政治中心的吐蕃王国统一了青藏高原各地区的土著，形成现代藏族共同体，卫藏并不是唯一的土著中心。

复次，关于青藏高原古代人类文化遗存，人们只着眼于1975年发掘的西藏昌都卡若村为代表的卡若文化，从而以此肯定藏族源于本地土著。但是他们都忽略了在这同一时期在青海湟中孙家寨发掘的卡约文化遗存。这两者都是新石器时代古人类文化遗存。卡若文化代表着康藏地区的古文化，它遍布于卫藏及康区，而卡约文化则代表甘青地区的古文化，与遍布于甘南及青海的海西、海南北、果洛等地，比黄氏所提的马家窑文化等地域更为广大，更具有代表性；玉树地区发掘的古文化遗存，则显示着卡若、卡约两系文化的交汇。这些文化遗存，从石器、陶器到房屋建筑，则清楚地表明藏族在整个青藏高原，不论南北，都是土著。他们自古以来，就生活在祖国这块土地上。南来说甚至荒谬绝伦的西来说，不过是没有科学根据，经不起一驳的帝国主义及扩张主义的谬论而已。北来说与土著论并没有大的分歧，只是一种相对的说法罢了。换句话说，乃是对西北古羌人大迁徙过分夸大的结论。

我们认为，青藏高原自古以来即有人类生活，这些人都是藏族的先民，他们的特点是有基本上能一致的语言。首先，表现在自古以来这些土著一直自称为 བོད（蕃），我们根据藏文资料，西藏雅隆六牦牛部在藏文中有 ཡར་ཀླུངས་བོད་གཡག་དྲུག、བོད་སྤུ་རྒྱལ、སྤུ་རྒྱལ་བོད等叫法，后藏的土著则称 གཙང་བོད；甘青党羌则被蒙古称为 སྟོང་བོད，发羌则单称 བོད；康区附国也单称 བོད。从遍布于

青康藏的这些部、族之都自称为བོད的这个事实，以及从古迄今的一些地名、部落名称等来看，都雄辩地证明藏族是源于土著的，自公元前已形成一种基本相同的语言。至于黄氏在本书中随时代不同使用的吐蕃、蕃、番、藏等称呼，只是每个时代的汉文译音的不同罢了，这如同吐蕃虽已成为定名，但宋元明时尚有译为土番、土蕃、土波、土钵、波忒，以及别作西番、西蕃者一样。

关于吐蕃这个称号，中外有些论者认为“吐”是汉文“大”的意思，吐蕃者大蕃之谓。但是，藏文史料中，大蕃作བོད་ཆེན་པོ，不是什么“吐”，它是随吐蕃王国领域不断扩大而形成的叫法。蕃与大蕃代表着不同的地域概念和政治形势。6世纪末及7世纪前期的史料中，尚没有大蕃的称呼。我们认为吐蕃这一称谓，是随着地形地势而来的。藏区对于地势的上下方，习惯上有སྟོད（上）、སྨད（下）的叫法。对于部落的分别，除སྟོད་སྨད外，还有སྟོད་སྨད་བར་གསུམ（上、中、下三者）的叫法。如སྟོད་མངའ་རིས་སྐོར་གསུམ། བར་དབུས་གཙང་རུ་བཞི། སྨད་མདོ་ཁམས་སྒང་དྲུག（上部阿里三围，中部卫藏四翼，下部朵甘六岗）；མདོ་སྟོད（多堆）与མདོ་སྨད（多麦）；འབྲོང་པ་སྟོད་མ（中坝多玛），即上中坝；འབྲོང་པ་བར་མ（中坝班玛），即中中坝；འབྲོང་པ་སྨད་མ（中坝麦玛），即下中坝……等等。唐以前，吐蕃和内地没有联系，唐初，松赞干布削平康区诸部、族，越嘉良夷等地直抵松州，始通内地。由于雅隆政权初称雅隆蕃六牦牛部，嘉良夷等部对于雅隆政权从地理形势上来说，处于低地下方，而雅隆地区在地势上则处于高地上方。唐朝通过嘉良夷等部按当地习惯，就藏语语法，称雅隆政权为吐蕃，即上蕃，乃合乎当地习惯，也合于当时形势的；而且康区还有称为附国的བོད；康区的各部、族为区别于附国而称雅隆政权为上蕃，亦在情理之中。在区别国与国之地势，而作上、下等不同称谓，自古如此，而今亦然，其例不胜枚举。但是，《唐书·吐蕃传》中为什么又称雅隆政权为鹘提悉补野呢？鹘提为བོད的安

多藏语古读法，悉补野亦为雅隆政权古读法，这个称谓，现在成为整个藏族的别称。根据藏史记载，吐谷浑与雅隆政权早在朗日松赞以前即有来往，因此，我们认为鹘提悉补野这个正式名称是通过吐谷浑而传到唐朝的，乃是间接传到的，其时间在后，鹘提乃安多地区的方言的对音，唐兀惕之兀惕，也是这样，可以作例；吐蕃这个称谓，则是吐蕃通过嘉良夷等部而与唐直接接触时，唐从嘉良夷等部的叫法，从上蕃之意而定名的，其时间在前（今青、康藏人仍称卫藏人为博〈蕃〉巴），同时，在记载上也把鹘提悉补野这个祖称（古名）保存下来。唐时之所以采用康区诸羌的习惯称为吐蕃（上蕃）而没有采取鹘提者，一是先入为主，称呼吐蕃之时间在前；二是为了区别于当时依附于唐朝的青康地区以 བོད 作为名称的，如党羌等其他诸部。

为什么把吐蕃，即雅隆政权，称为上蕃呢？除了我们上面所述的理由外，已故藏族史学家更登群佩在其《白史》中说，吐蕃这个叫法，有人认为首先由克什米尔地方叫出。吐蕃离拉达克地方很近，这地方的人把“蕃”（བོད）叫“堆蕃”（སྟོད་བོད，即上蕃）或“堆巴”（སྟོད་པ，即上部人），因而由此讹转云。现代藏族学者毛尔盖桑木旦在其《达布的民族问题》中说：“居住在大渡河源头的牧民桑噶尔三部，也因为是从上部来的，它们的名称也没有改变”。此处所谓“上部”，即指卫藏，这表明把卫藏称为上部之习惯，一直到现在仍在保持着。根据这种情况，在隋唐之际，大渡河流域的嘉良夷等部称雅隆蕃为“吐蕃”是符合地理形势的。

又有论者认为阿拉伯人称吐蕃为土伯特，是来唐朝经商的阿拉伯商人把这个名称带到中亚的，他们把“吐蕃”别写衍变，所以译作 Tibbat。这个论断，值得推敲。据藏史《贤者喜筵》记载，当雅隆政权还不够强大，时间约在公元前后时，传说中藏王布德贡吉就曾与克什米尔作战过，也就是说，雅隆政权早在唐以前好多年即与它的西邻克什米尔，以及波斯等打交道。藏史说早在聂赤赞普以前，卫藏地区各小邦林立时，蕃地有四敌人，即东

为汉，南为印度，西为波斯，北为格萨尔。这段传说，说明吐蕃与其西方邻国早有往来，因而如更登群佩所说，“堆蕃”之名，早传于克什米尔。藏史记载，吐蕃与印度、突厥、波斯、粟特、勃律等处的往来，早在松赞干布之前的数代，这些地区，早知吐蕃之名，阿拉伯人早从这些地区了解到，用不着他们的商人从唐朝把它带回去传播了。

以上是我们对藏族族源等问题的一些探索，作为前言，希望方家指正。解放前黄氏在西北大学任教时，我适在兰大边语系教学，经杨质夫教授的介绍，曾相互通信切磋藏族史，但缘悭一面！黄氏去世过早，他研究的成果没有得到进一步发挥，实深惋惜。我于修订时，对一些现已基本取得较为一致的地方，分别予以修正或加注，如元明在藏区的施政等等；对一些现尚有争论的问题，如藏区社会发展等则仍保存黄氏的观点。修订时，曾参考王森、牙含章、柳升祺、邓锐龄、李秉铨、常凤玄、黄颢诸同志的有关著作，未能一一加注，特此致谢！

《玉树调查记》绪言

玉树位于青藏高原的中枢，居江河之源，雪峰耸峙，草原广袤。在藏区三大区域划分中，玉树虽属于多康（朵甘思）地区，但由于适居康、藏、安多三大区的中心，为西上卫藏、东下康区、北上安多的通衢。同时地理环境亦给这个地区提供了成为军事、政治和文化重镇的条件，是青藏高原的古代文化——南部的卡若文化与北部的卡约文化交汇之区。

根据汉藏文的记载，公元前后，玉树为发羌、唐旄等部居住地区。当6世纪以后，西藏山南雅隆地区的六牦牛部鹘提悉补野开始统一活动于青藏高原的诸羌及其他部族，而在这段时间中，活动于玉树地区的则有多弥（亦号难磨）、苏毗（亦号孙波）。吐蕃统一藏区后，玉树属于吐蕃的孙波翼（སུམ་པ་རུ），居民除西部的苏毗、北部的多弥外，南部则有贝嘉德十二部（སྦས་རྒྱ་སྡེ་བཅུ་གཉིས）。而在吐蕃的军事设置中，玉树则被列为以贝嘉德十二部为主力的中勇部（军区），担负南攻南诏，东下洮湟河陇之责任。贝氏为吐蕃大贵族，系吐蕃政府中枢“三论一尚”议会中成员，由这样重要人员坐镇玉树，则其地理形势对吐蕃之重要性，可见一斑，而玉树居民苏毗等成为组成吐蕃军队的主要人员，与吐蕃王国相始终。

吐蕃王国在奴隶大起义中崩溃后，玉树地区处于地方割据势力互争之下。据《巴绒金鬘论》记载，约在12世纪时，曾担任过内地中央政府内大相（内务官员）的珠氏家族的吉普科洛桑布（སྐྱི་ཕུད་འཁོར་བཟང་པོ་）的后代哲哇阿洛率领部属自四川甘孜藏族自治州康定折多山一带进入玉树南部，以其王父曾任内大相，遂以其官衔作为自己部落之名——囊谦（ནང་ཆེན་），逐步扩大其势力于玉树全境。哲哇阿洛迁入玉树地区之时正值藏区社会发展进入新的转折点的时期。藏传佛教于后弘期中形成的各教派竞争激烈，各地区大小割据势力为了保持其特权，都寻求不同的渠道，或与各教派结成政教合一统治体制，或与各教派结成相互依存的关系——其实质也是政教合一的另一种形态。藏族历史的发展，有其特殊的规律，但这种历史发展的唯一特点是始终内向的，与祖国历史发展息息相关，相互依存，始终是与祖国的命运联系在一起的，汉藏间“黄金桥”（རྒྱ་བོད་གསེར་ཟམ་）思想植根于藏族人民的内心深处。所以约在宋孝宗淳熙二年（1175），囊谦哲哇阿洛与巴绒噶举派的僧人勒巴噶布相互结合后，即去四川黎州（今汉源），归附南宋政府，请求赐封、颁发管理领地文书及准许在囊谦修建佛寺。经黎州官员上报，南宋任命哲哇阿洛为囊谦土官，颁发管理领地的文书执照及敕建囊谦根蚌寺。这是中央政府在青海南部地区施政的开始，以后的元明清朝都相继在此基础上设官施政。

元明时代的玉树，除中央政府颁发的印信等文化尚存之外，没有详细的记载，有清一代，虽经川陕藏三方派员勘定界址，建立卡伦，加强管理，并规定各部落千百户的任命制度，颁发番例，制定差徭赋役等等，但关于玉树地区的记载，除《西宁府新志》《卫藏通志》《西藏图考》《西藏记》等有简略的叙述外，其他参考资料亦只是曹抡彬编《雅州府志》中所收的《夷律》而已，殊难与清初大一统国家发展形势相适应。而周希武先生的《玉树调查记》补上了这一空缺。

周希武先生（1885—1928），字子扬，甘肃天水人。他生于

贫农家庭，自幼颖悟异常，艰苦励学，所读辄过目不忘，15 岁时即以优异成绩入庠。天水为陇上人才辈出之地，时乡先生张宜生文章德操，为时所重。他即徒步橐笔，赴张先生工作的陕西渭南及西安等地，向其求教，并与关中名士牛梦洲等相互切磋，过从甚密。1906 年至 1908 年之间，又就读于兰州甘肃书院，为江南名士毛实君所器重。他益博涉群书，钻研文史，以经世致用自励，向往顾炎武《天下郡国利病书》，名他读书之屋为“仪顾堂”。自 1910 年起，他投身于甘肃教育界，先后任兰州中学教师及设在武威的甘肃第四中学校长，教授学生务实求是，为爱国志士李叔简所器重，深获教益。他在兰州、武威期间，常于报上发表文章，因而和湖南湘潭黎丹结为挚友。黎精通汉藏文字之学，究心边疆史地，乃留心边疆事务的有志之士，周氏与黎的结识，对其此后的学术研究与工作方向，颇有影响。

1914 年，川甘互争玉树，周氏慷慨上书于甘肃当局，援引图史，痛陈利弊，被聘为勘界大员周务学的随员。“逾积石，绝河源，渡昆仑山，涉金沙江”，与洮阳牛载坤合作，牛氏“冲寒冒险”，遍历澜沧江源及通天河中下游一带，进行测量，制成我国第一张用新法绘制的玉树地区简图，而周氏则“访问长老，参考图志”，不仅提出陇蜀互争一地之不当，更痛心当时官僚之腐败。他乃深入考察玉树山川风俗、形势要隘、疾苦利病，并参考旧时档案，以类排比，写出了这部《玉树调查记》。全书分上下两卷，附《宁海纪行》一卷。1919 年，由上海商务印书馆印行。

《玉树调查记》写作的目的，在于澄清民初川甘两省互争玉树地区的基本历史事实。当时，川甘两省各以自己所译的汉文名称，作为玉树归属的理由，而袁世凯政府颟顸无识，竟然作出“隆庆”归川，“玉树”归甘的荒唐决定。周氏于其书中对玉树地区的翔实论述，为人们认识玉树提供了珍贵之参考。但其主要精神则在于以此驳斥当时北京政府在外交上准备承认玉树地区为“外藏”的阴谋。他北望昆仑，南顾当拉，痛外事之不振，忧国事之纷扰，他大声疾呼，特别强调玉树地区的战略地位，指出：

"玉树不保，势将北扰蒙古。祸必中于湟中；东煽果洛，患且及于洮岷，吾甘来日其旰食乎！今国家纵不能图藏，岂可坐令玉树为之资也！"（《自序》）

"童騃无识，被人傀儡，终且伥虎教猱，舐糠及米，况二十五族与彼壤地毗连，又同种同教哉！"（《自序》）

他痛心军阀混战，直斥：

"而世之君子，方且竞争权利于中区蹄涔之中，坐视百余万方里之陆海榛莽际天，以待他族之开辟！此希武与牛君所为读《山有枢》篇而相视流涕者也！"（《自序》）他提出建立"宁海特别区域"，积极经营西宁附近，逐渐拓殖，以及玉树。他说：

"倘兵屯既列，亭障相联，道路无虞，来往玉树者渐多，然后以兵保商，以商兴屯，以屯足食，而瘠硗可化为沃壤。玉树之植基既固，即可联络川边，以为制藏之计。"（《自序》）

这在当时的具体条件下，有巩固国防的积极意义。

周氏自玉树回来后，由于周务学及黎丹的推荐，被当时青海蒙番宣慰使马麒聘为佐幕。1919年9月北京政府外交部发出有名的歌电，以向各有关省、区征求意见为名，公布了"西姆拉会议"的一部分交涉内容，以及要划分的所谓"内藏"、"外藏"的事实真相。歌电引起国内强烈反对，四川、云南、甘肃、青海等地纷纷通电谴责。这次青海反对歌电的通电，虽由马麒署名，但实际则是周氏及黎丹、李乃棻等动员马麒，奋起抗争的结果。由他们三人共同草出传诵一时的反对划分内外藏的电文，痛陈：

"查当拉岭即唐古特大山，番名沙马拉，西起新、青、藏之交，东迤至昌都杂楚、鄂穆楚两河之交而止，绵亘千余里。近来舆图，多以此为青海、西藏之天然界线，其实青海所辖玉树二十五族之巴彦昂欠、苏鲁克等土司，其地尚有错出岭南，在鄂穆楚河及索克河各流域者。今以当拉岭为青藏界线，失地已属不少，况云当拉岭北！未审以何处为止境？至于'昆仑'二字，尤属含混！查昆仑老干，即新疆南部之托古兹达坂，由是东迤，横贯青海中部，绵亘二千余里，为江源、河源之分水岭。所谓巴颜哈拉

山者，亦有‘中昆仑’之名，歌电所谓昆仑，是否即此？如果即此，而尽为‘内藏’，不驻兵，不设官，是举青海大半部，玉树二十五族，纵横数千里之地，一朝而弃其主权！始虽为瓯脱，终必被人占领！较之前清时代，抛弃黑龙江以北与乌苏里江以东者，其损失之大，有过之而无不及。且所谓德格以西等处，划为‘外藏’云者，其辞亦无限制。查德格西北，即邓柯、石渠，自此以西，即青海所辖之玉树二十五族也。该二十五族之境域，正当昆仑以南，当拉以北，德格以西，周特派员前勘玉树界务所绘地图，犹可复按。今既议划昆仑南，当拉北为‘内藏’，又议划德格以西为‘外藏’，同一地方，究以何处为‘内藏’，何处为‘外藏’耶？”毫不掩饰地直斥：

“其故总由前袁大总统派员与英使会议时，未尝详细考查青海地理，亦未尝电知甘督，征求意见，遂至成此巨谬！若果以此议结，与将青海全部划归西藏之初议，相去几何？此次继续开议，不闻根据地理与英使力争，以追正前失，乃谓英使大有让步！果系辗转传讹，尚未觉察耶？抑谓青海地势，无关轻重耶？”

严正指出：

“年来藏人虽攻陷川边十余县，而兵力尚未能越当拉岭北，今川边划界，已为奇耻，乃欲并甘肃素所管辖，藏兵力所未及之地，割以奉之，蹙地千里，辱国已甚！”

指出：

“西藏固中国之领土，今日虽不得已而与之划界，然异日国力发达，仍当进军拉萨，以恢复原有之主权。……不独青藏界线，应请照前清《会典》旧图为准，即川边与西藏亦各有定界，岂可轻事变更！”

痛陈：

“总而言之，西藏本中国属土，年来与川边构怨，譬犹兄弟阋墙，自应由兄弟解决，万不能任他人从旁干预。吾国苟有一息生气，所有划界会议，应从根本否认。此约一签，终古难复，大好江山，一笔断送！”

这封电文通篇主旨，一仍周氏在《玉树调查记》中反复强调的主张，爱国爱边的思想，跃于纸上，而今仍虎虎有生气。马麒因系守土官吏，不过仗周氏等卓识远见，依而出名而已。

1925年，周氏曾北览长城，南游江浙湘赣，住京2年，与梁启超先生交往甚殷。周氏生平艰苦卓绝，刚健自恃，因而遭地方某些恶势力之忌。1928年，河湟事变，陇上政局变幻莫测。这年5月间，周氏与青海政治活动家朱绣等赴兰州奔走和平，行至乐都老鸦峡，护送部队宣称哗变，周氏与朱绣竟及于难，时年四十有四。

周氏治学严谨，著作甚富，除《玉树调查记》由商务印书馆出版，诗词《榆枋游草》于20年代印行外，其他遗著尚有《仪顾堂文存》《汉书地理志》《甘肃水道图记》《甘肃民族志》《青海志经解》等10余种，均未及刊行，惜于十年动乱中都付之一炬。

《玉树调查记》为周氏发愤有为之作，企图“以为经略青海之嚆矢，并以质世之留心边事者”。书中对劳苦人民的疾苦，深表同情，对自清以来之乌拉、沙薮等虐民苛政，封建统治者敲骨吸髓的剥削，以简洁笔墨尽情予以揭露，这些调查所得，为研究青海藏族史者提供了极宝贵的参考资料。而其附录《宁海纪行》，则记自兰州至结古的见闻及沿途史地沿革，出版以来，誉满国内外，深受海内外藏学者的重视，为研究唐蕃交通史者依以为据的资料。

《玉树调查记》出版后，只印刷一次，未再重印，因而流传不广。1967年，台湾成文书店选印的《中国方志丛书》中，有《青海省玉树县志稿》一种，署以“据不著纂修人名氏民国间手抄本”影印发行，实际就是删去了周氏《自序》及其他人序言的《玉树调查记》。就是这部《中国方志丛书》中，又发行署“据民国周希武著民国间手抄本影印”的《青海省玉树调查记》，但又删去了附录《宁海纪行》。两书都没有说明这是一个人的著作的手抄本。使我们深深地感到人们对青藏高原知识之缺乏，同时也深感《中国方志丛书》编选者之粗疏。玉树地区过去既有因不识

译名之歧异，而闹出一地两属的政治笑话，又有因弄不清地域方位，将一地分别划为"内藏"和"外藏"，造成受外人愚弄，腾笑于国内外之耻辱；而今又有将这部有关玉树地区的著作，率意加以不同名称，作为两种著作，分别印行之事。关于玉树地区竟有如此之多的混淆，令人深思！

本书根据1919年商务本校释。由于时代的局限，著者的思想与世界观浓厚地存在着封建主义的糟粕。对采访的材料，亦缺精当的筛选，个别处尚有讹传、妄断之嫌。对于这些，我们应当予以扬弃。

本书校释时，由于商务印书馆原版出版多年，辗转借阅，字迹多漫漶不清，蒙任斌、张佑安两同志细心腾出，使校释工作得以顺利进行，特此致谢。

《西藏六十年大事记》绪言

我们伟大祖国是各兄弟民族共同缔造的统一的多民族国家。幅员广袤、山河壮丽、资源丰富的西藏地方是祖国神圣领土不可分割的一部分，是我国藏族主要聚居区之一。西藏藏族以及西藏境内的其他兄弟民族都是祖国大家庭中的优秀成员。勤劳、朴实、智慧、勇敢的藏族人民在历史发展的长河中，与各兄弟民族共同为统一的多民族大家庭的缔造、巩固和发展，为维护祖国的统一和主权完整做出了卓越的贡献。藏族文化是祖国多元一体民族文化宝库中光芒四射的一个组成部分，在世界人类文化史上具有显著地位。

19世纪后期，清朝中央政权已经十分腐朽，对帝国主义侵略实行屈辱投降路线，其派在西藏的驻藏大臣多昏庸无能，以致西藏地方在帝国主义的觊觎下岌岌可危！清光绪十四年（1888），英帝国主义利用种种借口，发动了第一次侵略中国西藏的隆吐山战役，从而正式揭开了侵略西藏的序幕。那些驻藏大臣颟顸无能，对外畏敌如虎，遇事规避，丧权辱国，而对内则狂妄自大，压迫人民，导致英国殖民主义分子利用他们占领印度的势力，趁中国内忧外患，特别是列强企图瓜分中国之机，于光绪三十年（1904）发动了第二次侵藏战争，强迫签订拉萨条约。清政府错

误的民族政策和派在西藏地方的官员和军队破坏民族团结，胡作非为，致使清朝中央政府及其驻藏官兵与西藏地方僧俗官员之间矛盾激化，使十三世达赖喇嘛逃亡印度，从仇英转向亲英，给英帝国主义破坏我国内部民族关系和实施分裂阴谋以可乘之机。它挑拨汉藏民族关系，离间中国中央政府与西藏地方的隶属关系，培养亲英分子，支持军火财物，企图使西藏地方从中国分割出去，为了实现这一阴谋，它还制造西藏地方不属于中国的谎言，抛出所谓“宗主权”、“独立”、“自治”等等谬论，混淆国际视听！

民国以来，袁世凯为了自己不可告人的目的，急于求得英国承认中华民国，授人以柄，竟屈服于英国的威胁讹诈之下，同意英国干涉中国内政，举行中、英、藏三方参加的西姆拉会议。会上，英帝国主义阴谋策划、抛出所谓“内、外藏”划界议案，在全国一致声讨、反对声中，西姆拉会议制造的草约，不得不搁置而告吹，但它的幽灵，仍时时被英国拿出来舞弄。尤其是英国在会场以外，以扶持“西藏独立”，“赶走西康的川军”二事为诱饵，背着中国代表，威胁、利诱西藏的一些农奴主、亲英分子，与西藏地方代表夏扎·边觉多吉等秘密签订“麦克马洪边界线”，割占了中国的约 9 万多平方公里的领土，以致成为今天中国、印度两国关系史上的历史遗留问题。

袁世凯下台后，政潮迭起，川、滇军阀交恶，互不相容，四川内部更是攻伐不休。英国利用中国内部军阀混战，中央政府号令不能顺利执行的时机，大肆鼓动和支持所谓“西藏独立”活动，在江孜和印度积极培训藏军官兵，扩大其在西藏的势力；提供大批军械和金钱，策动向康区部署重兵，进行川藏战争。当驻守昌都的四川边军统领彭日升热衷于内讧，派部队东趋炉城（康定），加入军阀混战时，噶伦喇嘛降巴登达指挥的藏军已叩昌都之门，其结果则是边军缴械投降，藏军东渡金沙江，直抵雅砻江岸。由于英国直接插手，导演订定了所谓为期一年的“川、藏停战协议”，致川、藏关系更形混乱。

在“五四”运动的震撼和全国舆论的督促下，北洋政府认识到必须恢复同西藏的直接联系，乃于民国8年（1919）夏，指示甘肃省督派出以朱绣、李仲莲为首，藏传佛教红教喇嘛古朗仓、黄教喇嘛拉卜仓等组成的代表团前赴拉萨，进行联络。在政治风云极其微妙，从北京到拉萨，英帝国主义阴谋无所不用其极之际，十三世达赖喇嘛“倾心内向，同谋五族幸福”，排除各种干扰，撤怒江之防，派人迎接朱绣等于青藏边界，在拉萨与朱绣等晤面数次，在团结、友好、融洽的气氛中，廓清过去的隔阂，共同磋商了未来的和平蓝图。我们看到《第十三世达赖喇嘛年谱》中对此事有这样的记载：

“十二月（校注者按：藏历土羊年的十二月，即公元1920年2月），接见从青海来拉萨敬献礼品的陕甘总督（校注者按：这是起居注记载者对甘肃省督军使用了清朝官制的称谓，同时应该注意记载者使用的“供施关系”口吻）的专使周修（校注者按：译者对音有误）和李仲林（校注者按：译者对音有误）二专员及宁玛派喇嘛古囊〔朗〕仓等人。上午，由政府的僧俗接头人、译师、堪穹等人把汉族官员领到车德林卡，之后，一同来到侍卫军营西面。达赖喇嘛即刻下榻侍卫军营寝室，并在这里接见他们，相互交换哈达，通过翻译详谈。”

“十四日（校注者按：藏历土羊年十二月十四日），再次接见陕甘总督专使，相互磋商许久。”

“三月（校注者按：藏历铁猴年三月，公元1920年4月），出席埋葬养地宝瓶和修供时轮法会，抛撒驱魔朵玛后，设茶宴为……陕甘总督主仆一行等人（校注者按：译文在“主仆”前似掉了“专使”二字）话别送行。”

当朱绣等圆满完成“直接联系”的任务，于1920年4月上旬携带达赖亲交的汉藏合璧正式公文和九世班禅额尔德尼派人送来的藏文公文，以及他们分别致送的礼物等返回甘肃时，正值北洋政府处于直皖内战之后，政潮不息，毫无作为，秉国政的那些军阀政客们对达赖“从速派全权代表，解决悬案”的企求，毫无

反响。然而时代终于前进，“那种想把西藏问题再拉回西姆拉会议桌上去的图谋，显然只能是一场徒劳”（见《藏族简史》第379页）。英帝国主义挑拨中央和西藏地方关系的急先锋查理斯·柏尔不得不在其《西藏之过去与现在》一书中哀叹：“1920年1月半间，中国使者（校注者按：指朱绣等）经西藏东部之长途而至拉萨……，淹留四五月后，乃于1920年4月离拉萨返回。自是中国在拉萨之影响渐大……，中国使者已设法腐化西藏与其人民之心，使之反英。”

《西藏六十年大事记》是朱绣从西藏回来后，悲愤当政者目光短浅，放弃大好时机，贻误边疆大计，不重视民族团结的发愤有为之作。书中以爱国主义的笔触，运用他实地考察所得的见闻及各种档案资料，并搜集各种有关条约，揭露19世纪末20世纪初英帝国主义是如何处心积虑地妄图把西藏从我国分裂出去的野心，和英帝国主义与沙皇俄国如何相互勾结又相互斗争，图谋在我国领土内划分各自势力范围的罪恶活动；抨击清朝驻藏官兵压迫人民，破坏民族团结的罪行及当时北洋政府在西姆拉会议交涉中之昏庸无能，无知无识，辱国丧权的罪行；记述兄弟阋墙的川、藏前后战争和英帝国主义如何干涉我国内政，挑拨操纵的实况。这是一份向各族人民提供的进行反对帝国主义，反对民族分裂，维护祖国统一，维护民族团结的爱国主义教育的好资料。这本书的写作，朱绣得到了他的“刎颈之交”北京京报社记者、进步人士邵飘萍的积极协助，并由京报社于1925年印刷出版，发行问世。有识之士，咸推为高瞻远瞩，忧世钩沉，翔实可靠，可鉴往而知今。6年后，西康驻军又重印于成都，作为藏事变迁原因之参考。

朱绣，字锦屏（？—1928年），青海湟源人，出身城市贫民，幼时曾作商店学徒，精通蒙、藏语，自学成才，为当时甘边政治活动家、民族教育家。自拉萨回来后，致力于汉藏文化交流，于其主持的青海蒙番学校及筹边学校招收各族学生，聘请藏、汉、蒙古学者，教授汉、藏、蒙古文及边事，培养了一批服务于民族教育和促进民

族团结的人士。1928年,陇上风云变幻,河湟乱起,朱绣与陇上名士周务学等往返兰湟,奔走和平,不幸共同被宣称哗变的护送部队残害于乐都县老鸦峡!(详见《马步芳家族的兴衰》第90页)壮志未酬,人莫不痛惜。

《西藏六十年大事记》虽在北京、成都先后印行两次,为此后的藏学者提供了研究藏事之信史,既具古为今用之资,亦省寻觅之劳,各种有关著述,多有征引,但因印行时间过久,流传不广。朱绣的赴藏日记——《海藏纪行》一书,详述自湟源至拉萨沿途道程难易,史地沿革。1933年初,曾在南京刊于《新青海》杂志,是研究民国初期青海地区,特别是玉树地区与藏北地区民族社会历史的实地记录,深受海内外藏学者重视,与周务学之《宁海纪行》相媲美。《海藏纪行》一书充分反映了这位爱国主义者维护祖国领土完整,维护民族团结,同情藏族劳动人民的忧国忧民之心声。他为了沟通当时西藏上层与祖国联系,在道路崎岖、时遇风雪雷雨的旅途中,艰苦跋涉,困苦备尝,不折不挠,坚忍不拔的精神,值得后人学习。兹附录于《西藏六十年大事记》之后。他另有《拉萨见闻录》一编,详述在拉萨折冲时种种过程及西藏地方一些农奴主们破坏中央与西藏地方、汉藏民族关系的分裂行径。20世纪20年代,曾作为青海筹边学校的边事教材。遗憾的是虽多方寻找,遍访知情人氏,终无所获,竟成《广陵散》矣!

本书根据1925年京报社版进行校注,并参照了成都版。由于时代的局限,著者思想和世界观不可避免地存在着浓厚的大汉族主义和封建主义的糟粕,使用的词句和论断有某些不恰当的时代烙印,一些资料的征引、概括和叙述间有笔误和遗漏之处。校注时对极个别已予以扬弃,有的由于是历史资料,未加更动,分别加上注释、补遗、更正及辨析说明,以保存史料的原来面目;有些重要资料,如麦克马洪线等,本书编写时,尚未公之于世,原文未载,故分别概括注入,以明事件的整个过程;有的事件,如北洋政府外交部歌电及各省反对的有关电文,朱氏未详加评述,兹分别纳入注中,以明北洋政府官僚政客对国家疆域之无知无识;有些事件,朱氏仅

简略述及或失载，据近来先后出版的《第十三世达赖喇嘛年谱》《达赖喇嘛传》《班禅额尔德尼传》《中国反对外国侵略干涉西藏地方斗争史》等等分别予以注明。京报社版排印时，个别处排错先后次序及脱落年限等，兹按事件发生的先后顺序，有的加上年限和时间顺序，重新加以整理，有的则分别加注，作了说明。人名和地名译音前后不一者，尽量予以统一并加注说明，其按安多语或康语译出者未强求一致；对于达赖喇嘛晚年执行两面政策，企求恢复所谓“原来的供施关系”以及对刘曼卿的谈话，逝世后人们的评论等亦作概括综述，作为注加在他与朱绣谈话之后，作为本书60年来大事的结束。文内（ ）号内文字，系著者所加，未予更动，标明“原注”以存原貌；清朝及民国纪年之后，为便于查考，皆于（ ）号内加上公历，个别地方则加校注者按予以说明，其属于藏历或农历者，尽量查清楚注明；错讹字及前后不一者用〔 〕号校注正字，缺文用【 】号补添脱字；□号为缺文或原文模糊看不清的字；明显衍字及一些显系排错的字，分别径予订正，未再一一注明。

由于经验不足和水平有限，校注中会存在不少错误和不妥之处，佛头著秽，诚惶诚恐，敬希方家和读者批评指正。

《青海历史》评介

《青海历史梵曲新音》系青海佑宁寺堪布松巴·益西班觉（1704—1788）于1786年所著，是这位藏传佛教名宿晚年应青海蒙古额尔德尼车臣博硕克图贝子措结多尔济之请求而写出者。简称《梵曲新音》，通称《青海历史》。此书是一般应酬之作，自称“不受词藻学、古词之束缚，而以普通用语写出的一部书，取材于各大喇嘛的传记，而大部分则来自值得信赖的古老民间传说，为了合于各种口头流传，不计其来源之是否可靠，可能有错误之处，但由于不是修习的典籍，虽有错误，应如燃灯智所讲：‘如从水中吸牛乳，弃其糟粕取精华’。”著者态度明确，这不是完全求真存实的著作，而是一部随笔式的记载，作为茶后酒余谈论的资料而已。

这部书的内容分为4个部分：一、青海历史，二、此地过去属于谁和由谁管辖；三、此地的山川、河流、物产，四、当前太平康乐的情景。

在研究这本历史著作之前，必须解决以下的几个问题：（1）在松巴氏《青海历史》中的“青海”这一词，不是指现在行政区划中的青海省，现在的行政区划始于1929年，这在著者成书之后，（2）所谓“青海历史”并非指整个安多藏区以及生活在这个

地区的各少数民族的历史，（3）它也不是指青海湖，即蒙古语叫做“库库诺尔”的这个咸水湖，它是指环绕青海湖生活的青海蒙古族。狭义地说，它是青海蒙古五部二十九旗中的和硕特部蒙古的兴衰史，并兼及与当时青海蒙古有关联的西藏的一些事情。

清时，以唐古特指西藏，以“青海”指青海蒙古，而对于青海的藏族则无专名，只以“青海番子”概括之，因之，其专门管理蒙藏事务的办事机构，则称为“钦差办理青海蒙古番子事务大臣”衙门。有清一代，对青海蒙古族与青海藏族，政治上的待遇迥然不同。清廷认为青海蒙古是一个政治力量，蒙古族的封建贵族在政治上享有种种特权，与内蒙古的各蒙旗一样，对于藏族，则认为无足轻重。罗卜藏丹津反清以前，基本上视青海藏族为附属于青海蒙古的部落，而不予以平等对待，当时实际上形成这样的概念：青海蒙古＝藏传佛教＝青海藏族。青海藏族没有独立发言权，而青海的藏传佛教也必须通过青海蒙古才能取得清廷的册封与尊崇，如章嘉、却藏、土观诸呼图克图无不依蒙古以自重。青海蒙古也在打藏传佛教保护人这张牌，固始汗时代如此，固始汗的继承者无不如此。平定罗卜藏丹津反清事件之后，在传统的分而治之政治权术下，又形成了抑蒙抚藏的政策，具体表现在《青海善后事宜十三条》及《禁约青海十二事》。这个《十三条》及《十二事》的主要目的在于抑制青海蒙古，彻底打破青海藏族“唯知有蒙古，而不知有厅卫营伍官员”的现状。本来青海地区是藏族生息之地，在明廷“岁时朝贡，自通名号于天子”[①] 政策下，它们遵守法度，和睦安居，生息滋蕃。但自 1510（明正德五年）起，先有河套蒙古进入青海活动，接着而来的是土默特蒙古，青海藏族在蒙古族强大势力下，被迫屈服，为其附属，“和馈乎币曰乎信，岁时加馈曰添巴”[②]，接着，喀尔喀蒙古却图汗进入青海，合并土默特蒙古火落赤等部，攻掠西藏，西藏的藏传

① 《明史·西域二》卷 330。

② 《明史·西域二》卷 330。

佛教格鲁派，在后藏噶玛巴派的进逼与却图汗的威胁下，为求出路，与安多区藏族，尤其是与洮、岷等处的藏族合为一体，派人去新疆，召请厄鲁特固始汗进兵青海，固始汗在四厄鲁特蒙古的支持下，消灭了却图汗，进而杀掉藏巴汗，统一西藏，积极扶持格鲁派，把藏族历史更进一步推向蒙藏联盟的新地位，同时也改变了自明中叶以后因蒙古族入据青海而受了冲击的明廷对藏区的统治形势。虽然因他“殚乃精诚，倾心恭顺”，被清廷封为“遵文行义慧敏固始汗”，执行“作朕屏辅”[①] 的使命，但事实上，青海地区除西宁等一部分地区外，几乎都成为他直接或间接的管辖区，因而形成了“青海”这个政治术语。“青海”一词，成为“青海蒙古”的简称。

松巴氏的《青海历史》，虽自称多取材于民间传说，但他于第一部分中大力批判守旧的历史学家及掌故家们关于形成青海湖的那套谬论。守旧的历史学家们说“青海湖的海心山之下，有一口水井，深不可测，上有木盖，汲水者常于汲水后即时加盖。某一天，有个女人汲了水之后，忘记把木盖关上，结果，大水自井中涌出，形成大海，淹没了十万户人家，幸被莲花生在印度瞧见了这场大祸，他一把抓起一座小山，掷向青海湖中，正好堵塞了这口井，止住了大水继续外溢，那座小山，就成为现在的海心山。”这种荒诞故事，在藏区几乎成为家喻户晓的传说，松巴氏断然驳斥说：“犹如冈底斯山侧的玛法木措湖、羊卓雍措湖、安措湖一样，青海湖乃是自古以来就形成的，当莲花生入藏时，早已有这座湖，因此，莲花生找山填海之说，不破自灭。”[②] 对一位宗教人士来说，竟不陷于宗教神话的云雾之中，敢于否定莲花生的“神迹”，是难能可贵的。

松巴氏在《青海历史》第二部分，以较多的笔墨，叙述蒙古族厄鲁特部固始汗进入青海地区，管理这个地区的过程，并连带

① 固始汗册文中语，见《清实录》。

② 《青海历史》（藏文本，下同）第3页。

叙述噶玛噶举派与格鲁派的斗争。他的叙述中，有一些其他史料未曾提到的事实。如：

（1）当时（17 世纪初）格鲁派遭受藏巴汗（噶玛噶举派）的迫害日趋激烈，处境至为困难；西康白利土司（苯教）对佛教各派的知名人士监禁杀戮，亦日趋激烈，而主要矛头，则对着格鲁派，在青海，却图汗对格鲁派知名喇嘛监禁杀戮，同样日趋激烈，格鲁派信徒入藏道路被阻[①]；西藏格鲁派首脑人物之一索南群派[②] 与这时到西藏的青海郭隆寺（互助佑宁寺）的僧人噶如·洛扎哇纳切、散尼喀切相值。他们虽是格鲁派信徒，但在藏巴汗压力下，暂时屈服，做藏巴汗的仲科尔[③]，他们在与信仰格鲁派的吉肖达孜宗的第巴措杰等会议后，派散尼与噶如洛杂哇去准噶尔求援，这两人回到家乡，率领为数不多的华锐（今大通河流域及甘肃天祝藏族自治县一带）部队，前往准噶尔云[④]。本书对于邀请固始汗到青海的牵线人，明确提出是郭隆寺僧人，同时从侧面说明了郭隆寺的政教合一制这时已具相当规模，并拥有一定的武装。

（2）固始汗之到青海，系经过四厄鲁特蒙古会议研究决定支持格鲁派后，由固始汗自告奋勇而来。与其他史料如《圣武记》等所述，有所不同。

（3）《青海历史》还叙述有这样一段事实：“固始汗为了考察卫藏等地前来请兵使者们所讲的事实是否真确，他化装成朝圣香客，带领少数随从前往卫藏，途中恰与却图汗的儿子阿尔斯兰相逢。这时阿尔斯兰正率领蒙古兵一万名，前去西藏，准备迫害格鲁派。他俩在旅途中相互结识后，固始汗劝告阿尔斯兰不可迫害格鲁派，阿尔斯兰因之回心转意云”。[⑤] 这种传说从固始汗进军

---

① 参阅《安多政教史》（藏文本，下同）第 32 页。

② 此人系达赖五世的第巴。

③ 西藏的旧官职名。

④ 《青海历史》第 10 页。

⑤ 《青海历史》第 11 页。

青海的时间来推断，殊不可能，很可能是固始汗歼灭却图汗后，伪装为香客前去拉萨的那回事的讹传。

（4）在《青海历史》中，叙述固始汗系从新疆伊犁地区出发到青海，不同于其他资料作乌鲁木齐或新疆南部。

（5）1636年（明崇祯九年，丙子岁），固始汗与巴图尔鸿台吉联合，率军自伊犁至青海海西布隆格尔，在这个地方过冬[①]。1637年新春正月，在乌兰和肖以1万人的兵力，歼灭了却图汗的3万军队，他的长子达延追却图汗到哈尔盖，杀之[②]。1638年，固始汗留在新疆的部属全部到达青海。固始汗把他的女儿阿蒙达拉嫁给友军首领。封为巴图尔鸿台吉，赠送了大量的财物，遣回家乡，而他本人则于是年入藏朝佛，达赖五世赠以"固始丹增"名号。

（6）《青海历史》叙述1638年，信仰苯教的西康白利土司曾致书藏巴汗，要求共同联合起来，毁大昭寺，消灭格鲁派，由佛、苯两教共同管理藏区。藏巴汗虽征集卫藏十三万户之部队，但不敢对抗云。语多贬词，表明对藏巴汗不满。[③]

（7）固始汗对于安多各地的藏族，《青海历史》说达延于

---

① 《安多政教史》对于固始汗与巴图尔鸿台吉歼灭却图汗的叙述，比较紊乱，如在第32页、第652页中作丁丑岁（1637年）的岁首，而在第86页中则作丙子岁末。

② 《安多政教史》中，叙述1637年新春歼灭固始汗战斗中，站在固始汗方面的有甘肃卓尼土司的部队，见该书第652页。

③ 《青海历史》第12页。

1638年“凭藉其优势兵力，收为部属[①]，送给郭隆寺作为拉德”。[②] 这说明郭隆寺的政教合一制管辖范围，比在土默特蒙古支持下更加扩大，这是郭隆寺与青海厄鲁特蒙古结成“共命运”集团的开始。这个叙述给我们指明了为什么1724年罗卜藏丹津反清时，清军与反清者主力未接触之前，首先进军贵德东车、共和郭密，及向郭隆寺与百塔（今大通）等地区进军，并分兵扫荡大通河以北地区、同仁隆务河流域铁布等地区的主要原因。同时，也让我们充分了解郭隆寺、郭莽寺、奇嘉寺等处的一些喇嘛竟为什么毫无顾忌地提出“圣战”[③] 口号的社会根源。

（8）松巴氏《青海历史》写于有清中叶，正值清帝国统治达到极盛的时期，所以他对于第五世达赖于1652年（清顺治九年）入北京朝觐一事，写为“从此起，汉藏关系增强，自阿里以下的藏区，都纳入汉帝统治之下”。从这一点来说，他改变了藏区史学家们一贯强调宗教联系，强调供施（受施者与施主）关系的传

---

① 这是松巴氏夸大之词。实际上，安多地区的藏族在当时并没有全部归青海蒙古管辖，除大通河流域、湟水流域西宁以西、海南黄河两岸、黄南隆务河流域铁布等处藏族部落外，其他如大夏河流域、洮河流域及白龙江流域等处藏族部落，并没有全部归为青海蒙古的部属，更远远不是郭隆寺的“拉德”。参阅年羹尧：《青海善后事宜十三条》及《循化志》卷一。

② 寺院“拉德”制度系藏区政教合一制下的产物。西宁等处各寺院的“拉德”制，多依靠蒙古势力而形成，尤其大通河流域各寺更是在进入青海的土默特、鄂尔多斯等部蒙古支持下形成它的“拉德”制的。固始汗消灭却图汗过程中，首先有郭隆寺僧人向其求救、请兵，接着则是郭隆寺权威人士却藏·南嘉班觉与固始汗发生极密切的关系，这些成为郭隆寺扩大其政教合一制的牢固因素。这种情况，就是《青海善后事宜十三条》中所说的“自明以来，失其抚治之道，或为喇嘛耕地，或为青海属地，交纳租税，唯知有蒙古，而不知有厅卫营伍官员”。“番民纳喇嘛租税，与纳贡无异。”这事之所以延续下来，不仅是“有明失抚治之道”，清廷本身也曾承认过这种制度的。如1658年（顺治十五年），清廷遣兵部右侍郎西图等与青海蒙古车臣台吉等议定，允许边内诸蕃原给蒙古“纳贡”者，听蒙古“取贡”，并规定往来的路线（参阅慕寿祺：《甘宁青史略正编》）。对此，事后青海西宁方面官员提出异议，请求禁止。”（见郎谈：《请禁西宁寺庙诸番给蒙古纳进疏》）罗卜藏丹津反清被讨平后，郭隆寺的“拉德”制虽被废除，但郭莽寺（大通广惠寺）的政教合一制，直至20世纪30年代始行废除。

③ 《佑宁寺志》（藏文本）、《循化志》等。

统手法，而直截了当、实事求是地正视政治上的隶属关系，不再把宗教关系视为至高无上。但另一方面，作为一个宗教人士，党同伐异派系门户之见，遮蔽他全面客观观察社会的眼光，对于其他教派的活动，不予叙述，尤其对在此以前，中央政府对管理西藏方面变化情况，没有提起，仅仅局限于土默特蒙古火落赤的活动，没有提到活动于青海的另一部分蒙古势力，如永邵卜等部落的活动，作为叙述一个地区的历史，这是不够全面的。

（9）松巴氏从严谨的宗教徒立场出发，在这本《青海历史》中，对第六世达赖仓央嘉措略有微词，这是他不同于其他格鲁派宗教人士之处，因此，他不加曲庇，直率地写出："壬午岁（1702年，康熙四十一年）仓央嘉措向教主班禅洛桑益西奉还戒律（原注"未予接受"），以世俗之王自居。"当然，此后局势发展，如众所周知，急转生下，仓央嘉措被带往北京，途中死于青海海南贡噶淖尔。我们从《仓央嘉措秘传》等记载中，发现不了他"奉还戒律"一事，同时还认为他于贡噶淖尔微服出走，了结了清廷难以处理的这项尴尬事件云云。但松巴氏则说："仓央嘉措肯定死于贡噶淖尔。"[①] 由此我们看到了松巴氏历史学家的态度。

（10）由于这本书的资料，如著者所述，来自传说者多，所以不免有失实之处。同时，他只是站在青海蒙古的立场观察问题，而不是从整体看问题。如说："丁未岁（1667年，康熙六年）青海蒙古军围西宁城，汉人大军至庄浪等处，后复和解。"[②] 这段叙述，比较失真。按清廷于1658年定甘州洪水及西宁镇海堡、北川三处作汉藏贸易之所，青海蒙古让卜台吉之兄怀阿尔赖弟兄3人引众3000，入据河西大草滩之马支山，清廷命达赖喇嘛调处，怀阿尔赖当清理藩部人员及达赖使者之面拔佩刀砍地曰："前明汉江山，独我不可得一片土，天何用生我。"不肯离

① 《青海历史》第19—20页。

② 《青海历史》第17页。

去，结果酿成1665年定羌庙冲突，怀阿尔赖等虽被驱逐出大草滩，而同时墨尔根等部落，恋牧内地不去。1667年，清廷在甘肃庄浪等处增兵防范，青海台吉们见事态扩大，遂将甘肃边内住牧部落尽数迁移出口[①]。松巴氏所述，当系此事，松巴氏以讹传讹，谓青海蒙古围西宁城，把发生在河西走廊的事件，移至湟水流域，并渲染成了“围西宁城”，显然失实，同时把一些部落的牧地纠纷，地方事件，竟升华成为“汉蒙问题”，本末倒置。宗教人士的著作，常闹不清整体与分支的区别。他们往往把明清的皇帝称为“曼殊师利大皇帝”，视为至高无上的领袖，但同时涉及对内地与边疆间的事件时，则又以民族概念代替政治上的概念，成为汉藏与蒙古的区分。这是封建制度下习见的现象，是历史遗留下来的认识上的二元论。这种现象不仅限于藏蒙地区，其他少数民族地区，也存在有这种认识，我们不能以今天的认识去过多地批判封建制度下的这种观念；但必须清楚地看到这种观念根深蒂固，源远流长。自元初把卫藏地区纳入统一的多民族祖国大家庭之内后，政治上虽然完成了这种历史使命，但在思想意识领域内，还远远没有完成统一认识的工作。尤其在宗教控制人们思想的情况下，宗教被认为是超政治的。我们研究西藏历史时，必须清楚地了解这种认识上的二元论，既不必惊怪，也不能粉饰放任。

（11）我们研究青海地方史志，不能不重视罗卜藏丹津反清事件，松巴氏在此以回避的态度，伤感的笔调，借青海湖一带的口传，用韵文的体裁，叙述这一事件。同时，他对准噶尔军入藏消灭拉藏汗事不加评论，只淡淡地说，大策零敦多布蒙古军到了达木云后，班禅罗桑益西等曾进行调解，但没有成功，拉藏汗失败被杀，准噶尔任命达孜的第巴措杰多尔济为第悉，按照准噶尔拉尊[②]郭莽喇嘛罗桑彭措的意见，自戊戌岁至己亥岁（1718—

① 参阅《甘肃省通志》卷46及《甘宁青史略正编》卷17。

② 拉尊为蒙古王族出家为僧者的称号。此人是准噶尔在西藏的喇嘛，为准噶尔集团的首领。

1719年，康熙五十七—五十八年）迫害旧派，尊崇格鲁派，严申三大寺僧规，大倡讲辩之学风，任用大学者们为宗教领袖，礼遇非凡云云。而对准噶尔军入侵西藏，破坏祖国西南地区安宁，挑起战乱，以及准噶尔在藏的喇嘛们在宗教的幌子下，排除异己，控制西藏政教的种种行为，概不叙述。甚至言外之意还有钦羡准噶尔能大兴讲辩之风，礼遇学者的一派纯宗教至上的观点。我们不能不指出松巴氏的这种“宗教至上”的观点是错误的。著者成书于清中叶，当时关于准噶尔侵藏事件，早有定论，同时他于本书之末，又大颂有清统一了自准噶尔、阿里以东至大海之滨的汉藏蒙古人们生活的土地，人们富强康乐，国威远震云云。而在此处则又以宗教感情，冲淡了正确评述事物发展的过程，不免前后矛盾。

关于罗卜藏丹津的反清，松巴氏指出了这么几个原因：在拉萨举行庆祝护送第七世达赖入藏的筵会上，汉族高级官员们被招待在正中间的席位上，筵席丰盛，青海蒙古被安排在后排，筵席对对付付；青海蒙古曾请求饶恕达孜第巴，求全其命，但没有被采纳[1]，成为空话，青海蒙古自认为自里塘迎请第七世达赖，历经艰苦，当用得着时看得重，而于事成之时则另眼看待。尤其藏王一职，乃应由固始汗子孙世袭者，但后藏的向·康济鼐竟被任命为第悉！他们（青海蒙古）“羞愧无地自容，以汗洗面，如刺扎心”。他们在“雪境宝塔前，发誓要反汉人”[2]，准备返回青海后向各部传达。但1721年（康熙六十年）回青海后，1722年，举行会议时，先前的誓言与当前事实发生矛盾[3]，此后虽于1723年举事，既有内讧，又受外兵，虽在几处地方与汉兵战斗，但作

① 按当时清军入藏后，“擒喇嘛为（准噶尔）内应者四万余人”，“尽诛厄鲁特喇嘛之助逆者”。（见《清史稿·岳钟琪传》、魏源《抚绥西藏记》）。

② 《安多政教史》载有“青海诸台吉在大昭寺释迦佛像前，一面抽烟，一面发誓要反清”。

③ 指亲王察汗丹津、郡王额尔德尼等，不肯追随罗卜藏丹津反清，以兵拒之的事。《清史稿·藩部五·青海厄鲁特》。

战竟同儿戏，以致一败涂地云。

这些伤感的叙述，大有黍离味道，我们不再讨论松巴氏对这件事关祖国统一大事的态度立场，但从他的这段叙述中，可以清楚地了解到罗卜藏丹津随清军入藏，乃抱有继任藏王野心，孰知事与愿违，受了冷遇，与清史所称的“觊为唐古特长”，“自号达赖汗以统之”[①] 正相符合。

《青海历史》第三部分叙述青海地区的景色物产以及山川河流等，赞美山岳雄伟秀丽，青海湖烟波浩荡，黄河、大通河、湟水波涛汹涌，利民济物；颂扬草原千里，水草丰美，毳幕盈野，大有“天苍苍，野茫茫，风吹草低见牛羊”的风味。

在《青海历史》第四部分中，著者虽以奔放的豪情，颂扬居住于这片土地上的人们正直豪爽，刚劲诚实，但其目的，则颂赞那些“王公、豪族，信佛向善，勤于正道，孜孜于善行”。称他们为藏王可黎可足[②] 再世，完全是宗教人士的口头禅。

松巴氏在本书中于正文之后，又以较多的笔墨，写了附录部分，计分为两节。第一节略述准噶尔及中国地区的教政两方面的一些发展情况，第二节略述蒙藏各地区的宗教情况。在第一节中，首先叙述准噶尔金顶寺——固尔扎庙的建立。这寺系噶尔丹策零筹建。噶尔丹策零时代，修建了“道次第”、“经忏”、“密咒”三学院，至策旺拉卜坦时，把“经忏”学院改为“律学院”，严申戒律；在策旺拉卜坦之子噶丹丹增时，在这3座学院之外，又增修“闻思学院”，大兴讲辩之风，并增建“密宗”学院，成为拥有5个学院，体系完整，僧侣万人的大寺院，对每一个比丘拨3户百姓作为供养和布施其他财物等云。原固尔扎庙在新疆伊宁市，以寺顶金碧辉煌，故称之为金顶寺，为噶尔丹利用藏传佛教以加强其对厄鲁特四部统治势力的有力工具。因为这个时期藏传佛教的格鲁派已经牢牢地掌握了这个地区蒙古族群众（它不同

① 《清史稿·藩部五·青海厄鲁特》。

② 即吐蕃赞普赤祖德赞（815—841），为吐蕃王国最有名的佞佛赞普。

于蒙古人民共和国，那里是格鲁与觉昂两派的势力范围），原有的宁玛派处于微不足道的地位。噶尔丹策零原是喇嘛，他曾留学拉萨，是格鲁派的学者，与当时西藏第悉桑吉嘉措私交甚笃，政治上的勾结尤其密切。所以他之修建金顶寺，表面上说为了“安众生”而“兴黄教”，但实质上就是为了加强与西藏格鲁派的联系，加强对准噶尔所属各部蒙古群众的欺骗与统治。为了向东部喀尔喀各部和漠南蒙古各部进行侵略，才打了这一张有力的宗教“牌”。我们从噶尔丹侵略喀尔喀时，处处使用喇嘛为先导，尤其在乌兰布通战役中，他利用西藏第悉桑吉嘉措派来的济隆呼图克图为他“卜日，诵经，张盖山上观战，胜则献帕，不胜又代为讲款，以误我追师”①。在噶尔丹策零如此支持之下，金顶寺“高刹摩霄，金幡耀日，栋甍宏敞”。其规模之大，可见一斑，从而成为当时准噶尔的政治、文化与经济的中心。由于它不仅外表庄严雄伟，富丽堂皇，以致获得金顶寺之称，而内在也十分富有，它不仅陈设着大量的金银珍宝供器等，也储藏着大批善男信女供养的金银财宝。“慢藏诲盗”，它终于在阿睦尔撒纳在1756年叛乱后兵败溃逃时，被原来的信徒组成的溃兵们，为了“抢夺固尔扎庙的金器和财宝，放火烧了此庙。据传说，当时火光冲天，见于数十里之外，烟火燃烧了数月之久”②。金顶寺被毁之事，早在松巴氏《青海历史》写成之前30年，他常往来于蒙古各地，对此事早已洞晓，而他却讳言这事，宣称“由于阿睦尔撒纳施用巧计，未经战斗，准噶尔汗达瓦齐加入大皇帝大臣之列，准噶尔王统如雾散于太空”③，竟不提阿睦尔撒纳反叛之事，态度暧昧，意存偏袒。

在叙述准噶尔兴衰时，松巴氏在本书提供了两点不同于它书的资料即：（1）噶尔丹策零博硕克图汗之所以杀策旺拉卜坦之

---

① 魏源：《抚绥西藏记》。

② 参阅郭蕴华：《伊犁河畔的固尔扎庙、海努克庙、承德市安远庙》，全国民族学学会第二届学术讨论会论文。

③ 《青海历史》第45页。

兄，乃由于西藏人挑拨离间，所以造成了策旺拉卜坦的外逃；(2) 准噶尔与喀尔喀在库伦伯勒齐尔会盟时，车臣汗以小事杀死了噶尔丹博硕克图汗的儿子桑结嘉卜于途中，造成了厄鲁特与喀尔喀的怨仇，博硕克图汗遂分兵三路，进攻喀尔喀云。[①]

松巴氏在附录第一节中简单地提出辛卯岁（1771）四川大小金川、察科事件，甲午岁（1774）山东王伦（松巴氏作王公，似误）起事，以及青海循化苏四十三起事（原书作洮州外道的撒拉人，有误），甘肃西峰堡田阿訇起事，等等。他在文前说“汉人边疆的汉宫以小事引起大乱者也多”。但在叙述了这些事件之后，评论说：“想反抗大地的自在（指皇帝）者，犹如蝴蝶与老鹰争衡，乃愚中之愚……”立论前后矛盾。

附录第二节中，松巴氏简单地叙述以北京为中心的中国境内自边疆到内地各处的佛教圣地，而以卫藏为重点，叙述各个地区的佛教各教派及圣地，但不提苯教的圣地及其流行的地区，充分表现这位宗教人士排斥异己的门户之见。

《青海历史》被称为是关于青海（安多）地方史志的名著，与止贡巴·贡却丹巴饶布杰撰著的《安多政教史》齐名。但实际只是关于青海蒙古的简略著述，与《安多政教史》洋洋数十万言相比，实难相提并论。但其记载亦有独到之处。由于著者是藏传佛教界名宿，受时代及宗教的局限性，他只能以佛教的观点，尤其是以藏区独有的政教合一制的观点来观察事物，论列事物。“以教辅政”、“以教治政”是藏传佛教特有的历史观，也是格鲁派创始人宗喀巴对于政治的观点[②]，因此，著者抱有这种观点，也并不足奇。这部著作，原系木刻，印本诸多不清，青海民族出版社付出艰辛劳动，使这部著作得以问世，使研究青海地方史志者得到一部有一定参考价值的资料，值得赞赏。我们评介这部著作的目的，正如著者所说：“如从水中吸牛乳，弃其糟粕取精

---

① 《青海历史》第43—44页。

② 宗喀巴著：《散简集·致阐化王扎巴坚参信》。

华。”我认为它对于研究青海地方史志及青藏关系，是有一定的参考价值的。

（原载《青海民族学院学报》1983年第4期）

《安多政教史》简介

一、作者和成书时代

《安多政教史》一书，通常按藏文读音译作“多麦却迥”，全名是《详论多麦地区佛陀圣教发展状况史海》，国外亦有按“史海”读音径译作“德卜特嘉措”者。著者智观巴·衮乔丹巴饶杰(1801—?)，系19世纪初甘肃夏河县阿木去乎寺和拉卜楞寺的活佛，他除在拉卜楞寺学习藏传佛教显密经论外，并曾两次赴拉萨深造，是当时颇享盛名的学者。

本书原在甘肃夏河县阿木去乎寺雕有木版，后遭兵燹散失，甘肃民族出版社于1982年根据拉卜楞寺藏本，经曼兰木嘉措校勘后，重新排为铅印版，以大16开本印刷出版。计783页。本书写作的时代，正值藏传佛教格鲁派在清帝室“兴黄教即所以安众蒙古”政策下，日益兴盛之际。安多地区是格鲁派创始人宗喀巴大师的故乡，在清帝室的扶持及青海蒙古崇奉下，安多地区的藏传佛教，尤其是格鲁派，乘与它们有利的这气候，走向全面发展，寺院林立，喇嘛群出。在这种形势下，包括安多地区在内的三大藏区的民族文化——宗教文化出现了灿烂辉煌的局面，学者和学术传承，盛极一时。以安多地区来说，塔尔寺、拉卜楞寺、

佑宁寺、隆务寺、广惠寺等等，就成为当时的文化中心，并都形成规模不一、程度不同的大大小小政教合一的统治，因而社会上迫切需要一部论述安多地区藏传佛教发展情况的著作。著者在师友鼓励下，承担了这部宗教文化史写作任务。他参考三大藏区的各种史籍，包括遗教、宗教史、史鉴、纪事、传记、佛统纪、本生纪、族谱、世系记、王统记、寺院志、传奇、地方志等等历史著作530余部，并亲到黄河、洮河、漓水（大夏河）、隆务河、湟水等流域进行调查，根据文献记载，对照实地访问资料，加以抉择，批郤导窾，取精用宏，写成这本约70余万字的巨著。

甘肃民族出版社在出版说明（藏文）中指出它详尽地反映了安多地区宗教、山川、部落、政治、文化以及自然区域，包括寺院和静修庵舍的史志、佛像、佛经、佛塔、藏经阁经籍，学院设置、僧侣数目等等。但实际上，由于著者所处的时代，正是格鲁派在安多地区大力发展，形成巨大力量的时代；著者又是属于格鲁派拉卜楞寺系统的活佛，因此，所谓《安多政教史》乃名实相符的格鲁派教法史，它仅仅比较全面地叙述安多地区的格鲁派发展历史，而对其他藏传佛教各教派，往往一笔带过，或径略而不述。至于安多的古老土著宗教——苯教（安多藏语作温布教），虽在各地有一定的社会基础，也有一整套寺院、政教、文化系统，但由于宗教偏见，认为这些只是也只能是被应消灭改宗的对象，故只字不提这门宗教的情况。由于本书集中论述了安多藏区格鲁派发展情况，所以在三大藏区的众多宗教史中占有一定的地位，并流传于国外，有各种文字的译本。

二、内容与特色

安多一词，是近代的说法，它古称为多麦，乃对“多康”而言；多康在元时译作朵甘思，明时作朵甘；多麦于吐蕃时代称为野摩塘，元时则译作脱司麻。就三大藏区的区划来说，它属于阿

里三围，卫藏四翼，多康六冈以外的三高地，即玛尔康（即麦康）、多麦（野摩塘）、宗喀（吉塘）三区，后两者在吐蕃时，初属于吐谷浑及大唐，在吐蕃向东北方发展中，先后隶属于吐蕃。由于大蕃这个概念形成后，它的区域随吐蕃的军事力量的扩张而不断变化，如宗喀东界一般指作甘肃刘家峡水库（即原永靖县白塔寺）及洮河以西区域，但在本书中，则延伸到陇南洮岷武都一带，等等。因此，本书中安多这个区域，拿现在的区划来说，它包括青海省（除玉树地区，它属于康区），四川阿坝藏族自治州及甘肃的甘南、河西和洮岷等地区。当然，这是概况性说法，并没有严格的界限，如甘肃河西，过去在藏文中把它列于黎域地区①，在本书中为了叙述方便，则列于安多地区。因此，所谓《多麦政教史》者，实际上是三高地的政教史，即广义的安多地区政教史②，也基本上是明张雨所著《边政考》中论列的属于西北边疆地区（除新疆）的藏传佛教（仅指格鲁派）发展史。

本书首先列举了它作为依据的几百部历史、传记等等书目，以证明它所论述的事实，都有所本。这一点，为中外研究藏族历史的人们所称颂，它给后来者提供了研究藏族历史时搜集资料的一条途径。接着，它扼要地叙述了安多地区藏传佛教传播、发展的总情况和青海蒙古的历史。后面这一点是当时历史条件所决定的。藏传佛教的发展（合乎实际的说法是格鲁派的发展）离不开青海蒙古的支持（包括鄂尔多斯蒙古、土默特蒙古和厄鲁特蒙古）；青海蒙古与藏传佛教间骨与肉的关系，并不因拉藏汗与第巴桑吉嘉措之间控制与反控制斗争而削弱；在格鲁派利用与青海蒙古反利用的复杂斗争中，藏传佛教格鲁派终于利用青海蒙古势

---

① 黎域，一般译作于田。但藏文中黎域，包括新疆的整个南疆及甘肃瓜沙等地区（参阅根敦群培的《白史》），因此，把黎域译作“于田”，似不甚周延。

② 现今一般对安多地区的划分，多指“多拉仁茂山脉”及“阿克塔庆山脉”（昆仑山）以东的藏族地区。对于前者，有的指作“宗拉仁茂山脉”，即湟南山脉（亦称小积石山脉），而有的则指作祁连山脉，按现今所包括的地区，以祁连山脉为是。对于后者，也有的指作果洛地区的阿尼玛沁山脉，按实际来看，似嫌偏东，以阿克塔庆山为是。

力而达到发展顶峰，建立稳固的基础。这是藏区历史发展中人所共知的事实，也是清帝室的“兴黄教即所以安众蒙古”政策的成功。

由于历史发展不平衡，安多地区藏传佛教的发展，后于康藏地区。但是如我们上面所指出的那样，格鲁派之所以成气候，乃离不开安多地区蒙藏人士的支持，这就是本书之所以拿一定的篇幅，叙述固始汗以前及固始汗并其后代与格鲁派关系的着眼所在，也就是国外藏学者们所宣称的格鲁派的兴起乃由于藏区东北部地方势力兴起的论据所在。本书在这一部分中以简略的笔触，论述了土默特蒙古与鄂尔多斯蒙古在藏区佛教教派斗争中所扮演的角色，而以较多的笔墨叙述固始汗利用格鲁派建立厄鲁特蒙古势力的过程以及罗卜藏丹津叛国事件的起因。我们把本书的这一部分和松巴·伊喜班爵尔所著的《青海历史》[①] 参照，可以明了17 世纪至 18 世纪时藏区政治风云的主流。

为了便于了解，我们简单地谈一下安多的政教合一制。藏区的独特的历史发展，地区封建农奴主割据势力的形成是藏区宗教（请注意不仅是藏传佛教一家）形成政教合一制的社会根源，而各宗教的不同教派的出现及其与地方封建割据势力相结合，是藏区形成政教合一制统治的温床。政教合一制是把封建农奴主阶级的政治压迫，经济剥削与各教派掌握“今生后世”的神权代表的作用集中于一个人身上或一个集团手中的落后的专制统治[②]。一般来说，在卫藏等地，它起初以庄园形式出现，随着各教派与各地区农奴主阶级割据势力的结合日趋紧密，在形式、内容和范围上都有不同的发展与模式，最后由中央政府在原有的组织上，分别进行不同的行政建置。但在安多地区，由于历史发展不平衡，国家的行政建置与管理，较之卫藏地区，时间既早而又直接，有

① 松巴氏的《青海历史》青海民族出版社于 1982 年曾印行藏文版。

② 请参阅拙作《论安多藏区的政教合一制统治》（《青海民族学院学报》1982 年 4 期）及《关于藏区宗教一些问题的辨析》（《青海民族学院学报》1980 年 4 期和 1981 年 1 期）。

其独特发展的过程。因此，这个地区的政教合一制，在地方封建势力与教派相结合的基础上，还有国家划拨地方批准成立，或者由中央一级官员派人组织成立的情况。同时，这个地区的政教合一制，建立在国家的地方基层行政组织区域之内，形成在中央政府直接领导下对地方基层行政组织既服从其管理而又不相统属，并行的具有自治性质的政治组织的性质。经由元明清三个朝代以行政命令固定下来。具有典型的范例，就是拉卜楞寺政教合一制统治[①]，当然，其他还多，在本书中，可以一一指出。因此，安多政教合一制，自有它的特色，我们切不可拿卫藏地区的政教合一制统治来论列本书中所反映的种种政教合一制统治，以免彼此混淆，分辨不清。本书按安多区的山川河流的形势，把全区藏传佛教传播情况列为以下的3个区域来叙述。

1. 河湟地区　分为（1）湟水以北地区（包括甘肃河西走廊），主要叙述佑宁寺、广惠寺、却藏寺等政教合一形成与发展状况，特别论述佑宁寺对格鲁派向东北发展的微妙关系，罗卜藏丹津叛国事件中大通河流域的特殊地位等。（2）湟水以南黄河以北地区，主要叙述塔尔寺、瞿昙寺、夏琼寺、东科寺、弘化寺等等政教合一制的形成与发展。它叙述丹斗寺时简单地论证了吐蕃王国军屯情况，使人们了解屯田（牧）设施，不仅是内地中央政府在青海所进行的一种政权建设，也是吐蕃王国在多麦地区进行政治控制的手段之一，可以使人们在论述屯田制时把眼光放开一些，不要只抱着“赵充国屯田湟中”的汉文记载，把自己限在一个框框之中，一叶障目，不见全局；当然，这种军屯，在安多其他地区还有，不仅是湟南地区。东科寺虽小，但东科本人在达赖三世与俺达汗的关系中及以后的蒙藏关系中，起了一定的作用，本书对此有简略的记载；元朝批准西纳政教合一制统治及明朝敕建瞿昙寺和弘化寺，是中央政府批准政教合一制范例。（3）黄河源头果洛地区（包括阿秀色达）各教派政教发展状况与果洛各部

① 参阅《循化志》卷6。

落形成过程。这个地区是本书中唯一提到的除格鲁派以外各教派共同发展的地区。(4) 黄河河曲贵德等地古尔寺、德庆寺政教合一制形成与发展状况。(5) 隆务河流域中（青海同仁、泽库两县）卫藏人移居情况，隆务寺及其所属各寺形成的过程，隆务寺政教合一制的发展状况。本书对于这个地区的政教合一制，只叙述隆务昂贞家族亦即明弘修妙悟国师这个系统，根据近年发现的资料，(明室敕书) 隆务河流域系元时必里万府，明时必里卫辖地。过去同仁有两个昂贞系统，一为隆务昂贞，即隆务寺政教合一制统治的实际首领，它控制着隆务河流域的十二部落，为安多地区仅次于拉卜楞寺、卓尼禅定寺的比较完整的保守的政教合一制系统；一为阿哇尔昂贞，它虽拥有明帝室所颁的狮纽大印、锦缎敕书，但没有明显的宗教力量可以结合，只在阿哇尔、铁吾部落中有点影响。看来，曾在明初曾显赫一时的必里卫，被宣德时受封的弘修妙悟国师的政教合一势力所排挤而一蹶不振，这和必里卫签事康寿在宣德以后连自己家园都不能保卫而被人抢掠以及此后在明实录中关于必里卫活动的记载较少，不无原因。

2. 拉卜楞地区　拉卜楞寺是康熙末年新兴起的寺院，经过罗卜藏丹津叛国事件后，它成为各地僧侣向往的安多藏族文化中心，也是安多地区新兴的、最大的政教合一制统治地区。本书著者由于是拉卜楞寺系统活佛，针对拉卜楞寺文化教育实况，特别另立一章，专门叙述。实际上，拉卜楞寺政教合一制统治的管辖区或依附区以及影响区，遍于甘南、川北，不仅是桑科河（即漓水、大夏河）中流的那一带。在这一部分中，著者 (1) 叙述拉卜楞寺政教合一制形成与发展过程，特别叙述了它和青海蒙古和硕特前首旗（即所谓河南亲王旗）结合的关系。(2) 闻思院的修建与发展。(3) 具详下密学院的修建与发展。(4) 时轮艾温学院的修建与发展。(5) 医学院的修建与发展。藏传佛教格鲁派中大一点的寺院，都拥有几个学院，著者对其他寺院的各学院，论列虽有详简之分，但都没有分章专述，只附在每个寺院之下，作为这个寺院的一个组成部分。但对拉卜楞寺则不然，推崇备至，叙

述详尽，从这一点可以看出著者推崇之诚与拉卜楞寺政教合一制给人们影响之深。

3. 甘南与四川北部阿坝地区　这个地区是著者比较熟悉的地区，所以对这个地区的政教情况，叙述较详。分为：

(1) 漓水南北与喀加六部区域各寺形成与发展状况，特别叙述八思巴大师的家族成员与这个区域的关系，如河州韩土司等。

(2) 洮河以北地区各寺的修建与发展过程，特别叙述吐蕃王国以来卫藏地区人们在该地移居情况；苯教徒被迫改宗过程。著者把卓尼、洮岷地区统列于洮北地区，所以他在这一部分中，(甲) 比较详尽地叙述卓尼杨氏的政教合一制统治的形成与发展的过程，并凭借政治力量迫使苯教改宗及这个地方政治势力在明清两代受中央政府优遇，作为安定西垂的地方力量，它宣扬藏族文化等等情况，极力赞扬卓尼地方势力在格鲁派于17世纪初遭受卫藏噶举派及藏巴汗压制时，联合在青海的蒙古（土默特蒙古及鄂尔多斯蒙古）进军西藏，为挽救格鲁派而战的事迹。关于后一点，可与中外一些史书相对勘。(乙) 扼要地叙述明初临洮一带藏族就抚情况，可以补充明史之不足。(丙) 更重要的是叙述岷州大崇寺的修建及其作用。他较详细地叙述了岷州三师——班丹嘉措、班丹劄释、释迦班桑在洮岷、卫藏的地位与其在明帝室对卫藏管理上所起的作用。我们根据历史记载，知道明初在安多地方，重点培养、使用两个地方势力，作为政治设施上的得力工具。在湟水流域，它使用瞿昙寺集团力量，以安抚、管理安定四卫，在洮水流域，则使用大崇教寺集团力量以安抚、管理朵甘、卫藏，如明阐化王集团的政治作用及其受封，明史记载系由河州卫推荐[①]。著者在这一部分中，详细叙述明廷对岷州三师的培养过程及他们在明廷派遣下，平衡卫藏各地方势力，审验初兴起的噶举派实行的活佛转世制；作为中央政府的特使，在联系中央与地方关系等等各方面所作的贡献。尤其他们与瞿昙寺集团一并建

① 《明史》卷330，西域三。

议迎请宗喀巴大师去北京之举，虽由于种种历史原因，宗大师未能成行，派上首弟子释迦也失代表进京，但是在这个有关此后几个世纪中激励格鲁派向卫藏以外发展，促进汉藏关系之进一密切事件中，大崇教寺及与它有联系的太监侯显等所起的作用等，本书给我们整理出了一份翔实的资料，它可以补明史之阙佚，也可以充实藏文版罗桑陈勒南结所著《宗喀巴大传》及汉文《岷州志》之简略。大崇教寺、瞿昙寺、弘化寺是明宣德时敕建的三寺，而大崇教寺之规模，较之其他二寺，更为庄严宏伟。著者以饱畅的笔调，叙述这个寺既有藏族喇嘛，也有汉族的和尚，在宗教活动中相互依存，和好无间，表现了藏汉兄弟民族关系和好之历史传统。

（3）叙述洮河以南及白龙江流域各教派传播发展情况，并简述格鲁派苟日底寺与觉昂派的宗教战争。

（4）阿坝、拉科、察科及曲庆等地（阿坝藏族自治州）各教派传播发展情况，在这一部分中，著者记叙了这个地区曾流行过佛苯两教共居一寺的一些情况，这是比较突出的事例，令人们回忆起吐蕃王国赤松德赞时佛苯教徒共居桑耶寺的往事。

三、白玉之瑕——不足之处

由于著者是宗教人士，宗教的门户之见极深，本书虽名为《安多政教史》，实际上乃是格鲁派的传播发展史；对藏传佛教其他各教派在这个地区的存在，视而不见，如萨迦和噶举两派的政教势力在果洛以外其他区域的传播、发展、削弱以及改宗过程，萨迦、噶举、格鲁三派相互斗争，等等，多略而不谈。宁玛派虽在本区内有一定社会力量，但也不予记载。觉昂派在藏传佛教中被斥为异端，在康藏地区内多被迫改宗，而在阿坝及果洛尚有一定的教区，亦淡淡地置而不顾。至于苯教，在安多地区，都有分

布①，尤其川北阿坝、察科、金川等地，是苯教的一个重要教区，大小寺院、经籍印刷、文物保存，都传颂于苯教人士之口；如阿坝地区的昂修寺、杜旦寺以及苯教的《占巴遗教》等著作都代表苯教文化系统，他们迄今仍以这个地区作为苯教复兴基地之一②；本书仅记叙八思巴等人凭借政治势力迫令改宗，而对于这个宗教的政教发展情况，概不承认，不予记载，使我们无从了解苯教在这个地区的实况，以及佛教逼迫苯教改宗中经过的斗争等。唯一的解释是这不外佛苯两教在三大藏区中，一千多年来，相互斗争形成的彼此排斥，互不承认的传统的反映。

藏汉兄弟民族在历史长河中，虽有过彼此统治阶级所挑起的斗争，但更主要的是相互依存，和好相处，13世纪40年代，卫藏加入于统一的多民族祖国大家庭之中，这是历史发展的必然产物，著者虽颂扬八思巴大师的这一伟大历史功绩，但是，他又走向了另一条死胡同，他的观点不是为了祖国走向新的历史发展道路而歌颂，而是从“供施论”出发而颂扬。他认为藏族加入统一的多民族祖国大家庭后，元帝室为酬谢八思巴讲经与灌顶之功劳，乃以施主身份，把藏区供养于八思巴，所以藏汉关系的发展，一直是“施主与上师”的关系！这种观点，乃蒙藏僧人著述里普遍存在的无视历史存在，有意以宗教（藏传佛教）关系掩盖藏区（首先是卫藏）隶属于历代中央政府历史存在的谬论。这是以佛教至上为理论根据，歪曲政治上的隶属关系，以宗教关系掩盖历史发展过程，僵硬地套用11—12世纪以来卫藏地区政教发展过程中事迹以及由此而形成的政教合一制，妄图改变中央与地方的从属关系的可笑行为。“供施论”是蒙藏僧人著作中一直无以自圆其说的矛盾观点。他们一方面承认“文殊大皇帝”神圣地

---

① 如河曲贵德地区的却摩寺、喀加六部地区的泽卫寺、隆务河流域的完加寺，现今仍是苯教的寺院。

② 清乾隆时大小金川事件中，格鲁派凭借政治力量，以章嘉呼图克图为代表，曾摧毁察科地区苯教寺院及金川的其他苯教寺院。前者至今仍流传于苯教徒之中，后者在土观·却吉尼玛《宗派源流》中，亦公开承认。

位，在寺庙里（如布达拉宫，等等）供上“当今皇帝万岁”的牌位，进行礼拜；另一方面又大唱“供施”关系，自我矛盾，应予揭露。历史发展，社会前进，不是以个别人们反历史的意志所能转移的。为了很好研究《安多政教史》，我们觉得有必要简略地提出这一点，限于本文范围，不拟详为论证。

藏汉两大兄弟民族，虽有几千年相互依存的历史，但对彼此的历史，了解不够，有些传说附会，甚至错误的东西，竟作为历史事实，这实在是值得惋惜的事。汉族对藏族历史有不切合事实的记载，如所谓“喇嘛教”等等说法，而藏族著作中也有相同情况，如本书对“孔子”的传说，以及关于文成公主的记载，等等。作为童话、故事、文学作品，确能娓娓动听，但作为历史内容，殊无科学价值。如此等等，本书之中所在有之。我们当然不是苛求古人，不过也应值得提及之。

本书原来的雕版，校对较差，内容又泥沙俱下。20 世纪 30 年代，格塘·罗桑华丹法师曾告诫笔者注意这一点。这次甘肃民族出版社铅印排版时，付出很大的精力，改正不少，值得赞赏。但是，校雠之事，如扫落叶，是一项细致而颇费气力的工作，因之，尚有一些手民之误，没有剔出，希望再版之时，予以校正，俾成全璧。

（原载《青海地方史志研究》1984 年第 1 期）

藏族文化史上研究世界地理的新篇章

——《世界广论》评述

一、藏族文化对世界的认识

（一）藏族文化的特征

藏族文化是中华多元一体文化的主要组成部分。藏族文化具有丰富独特的地区性和民族特征，举凡科技工程、工艺美术、文学史地、医药历算、政治教育以及经济建设等等，无一不浸染着宗教色彩。人们称藏族文化为宗教文化确有不容否认程度不同的客观存在。然而，人们又笼统地称藏族文化为佛教文化，即藏传佛教文化，似不免趋于表面化而失之于偏。事实证明，藏族文化之所以被称为宗教文化者，即它在历史发展中，首先以与原始自然崇拜的巫文化相结合的苯教文化为其基础。对苯教文化，藏族史书上称它是给佛教铺路的“黎明使者”①。佛教传入藏区，结合藏区特点后，形成藏传佛教，以其博大精深的内涵和兼收并蓄

① 《土观宗派源流》，西藏人民出版社，刘立千译本，第193页。

的手法，深层的发展方式，浸入各个角落，承担着文化主导的角色。我们看到在过去的宗教斗争和政治偏见中人们对苯教的文化基础作用和客观存在逐渐视而不见，但在清朝以前，内地对苯教的存在及苯教文化仍给予一定的政治地位[①]，这公正地说明了苯教文化在藏区文化整体发展中的作用。因此，我们有必要根据客观事实概括的阐明，藏族文化的特征是以苯教文化为基础，佛教文化为主导，并吸收周边各民族的文化而构成它自己的独特文化，在中华文明史中，占据着一定的地位。

（二）藏族文化中的宇宙结构

由于藏族文化的基础和主导方面，都浸透着宗教意识，作为地理学科也是这样，也笼罩着宗教迷雾，无论佛教和苯教，它们对于宇宙结构，都各以其教义的论述来认识。藏传佛教对世界认识的代表性著作译自印度的如《俱舍论》《正法四念处经》《时轮详略经》《时轮续释》等和元朝帝师八思巴所著《彰所知论》等；苯教同样有它们的《俱舍论》《根本释》等等。本文没有必要引述它们对宇宙形成的微尘说、业果说以及地轮等等，只简略地叙述这些经论所罗列的当时已知的国家和地区情况，来领略古代藏族文化中对世界认识的程度。

1. 藏传佛教的《俱舍论》等和《时轮详略经大疏》系统，对宇宙结构的解释有些不尽相同。时轮派认为须弥山是地轮中心，分为有形和无形两部分，须弥山四周有六洲七海六山等等，其外为大瞻部洲，按四方有东胜身洲、南瞻部洲、西牛贺洲、北俱芦洲等东南西北四大部洲、八中洲等，每一大洲，又都分西、中、东三大区。南瞻部洲的中区还横分为南北两部分，其北半部自北而南，分为6个区域：（1）雪山聚、（2）苫婆罗（亦作香跋拉）、（3）汉域、（4）黎域、（5）蕃域、（6）天竺（印度），对南半部则略而不述，指为神话中非人等地。此处的所谓雪山聚是指

① 《明实录藏族史料》英宗朝正统五年八月戊寅条及正统六年六月丁丑条称苯教为“小姓”、“道教”、“道士”，别于佛教被称为“大姓”、“僧教”、“和尚”等等。并请参阅《安多政教史》之第15章洮岷部分等。

北半球大陆的最北端，而苫婆罗则属神话区域，世界广论称之为幻化地区，黎域即新疆南部和田一带，汉地为内地，蕃域基本指西藏，也引申作广大藏区。这是藏传佛教对世界形势罗列的基本情况。此外有些经论如白莲法王所著的《时轮无垢光大疏》中也提到中区以外的蓝色河即尼罗河等。

2. 苯教和藏传佛教一样，对宇宙结构的认识基本一致，也认为虚无缥缈的须弥山为宇宙基础，依次围绕的也是七海八重山四大洲八小洲等。但对世界地区的认识上，它主要罗列的是南瞻部洲的一些地区。认为南瞻部洲有十八大区，91 处小地区。所谓十八大区，即中央为雪山场，即蕃域，其东为汉域和契丹，其南为天竺和克什米尔，其西为达代和司潘即波斯，其北为格萨尔区和霍尔区，这九大区之外缘，处在汉域边缘者为嘉摩部和托噶尔（白缠头）区，南天竺边缘者为力士城区和胡那区，西部波斯边缘者为格勒区和蒲那区，北部格萨尔区边缘者为阻卜（粟特）和巴喀区。中央区金洲铜洲处还有南冬。以上两者合计为十八大区。此外有所谓裸体无毛区、无鼻高脸区、俯身行者区等。此外还有 1500 处边鄙，则居住着神话中非人等（神话生物）。这一系列整个区域中，汉域、天竺、春木（即格萨尔区）、波斯、吐蕃（西藏）、白雄（羊同，即阿里一带）6 处，为各区域之中心[①]。

以上列佛、苯两教对宇宙构成和世界形势区域划分，不难看到两者区别不大，只是藏传佛教以天竺摩揭陀国为世界地区中心，苯教则附会苯教神话，以其传说中之圣地哦摩隆仁为中心。同时，我们看到苯教罗列的地区，不过承袭藏区古代史上的四方四域之说[②]，所谓十八大区，就是元时纳塘寺僧卷丹柔贝热智《律仪之饰》中罗列的瞻部洲九大区域之增益[③]，即对北部地区前者作格萨尔与霍尔区，后者则作春木区与格萨尔区而已。在藏

① 参阅夏察·扎西嘉赞：《嘉言库》藏文版，西藏人民出版社，第 5—10 页。

② 参阅巴卧·祖拉程瓦：《智者喜筵》藏文版，民族出版社，第 156 页。

③ 见明时大仓宗巴·班觉聂布著、陈庆英译：《汉藏史集》中转引，西藏人民出版社，第 11—12 页。

区，由于宗教的制约，地域的封闭，地理知识一直被禁锢在宗教经论所提出的框架之中，虽有不少的游记，翻译的著述如唐玄奘《大唐西域记》，邬仅巴仁钦贝关于邬仗那和阇烂达罗等处记载等等，但都不超越十八大区，而且无视时间跨度对政治变迁，一直视为一成不变，至于所谓《苫婆罗指南》或路引，著者虽不少，然而都在宗教神话中打转。相对来说，地理学科与地理著作和浩瀚汪洋的藏文著述颇不相称。藏传佛教僧人中，冲破传统的宗教心理束缚和其价值判断的压力，扬弃封闭造成的自大狂妄而客观地认识现实世界并向藏区推介的就是青海省大通县广惠寺活佛敏珠尔第四世坚贝却吉丹增程勒。其所著《世界广论》是藏族学者能正确的以当时所接触领略到的地学资料，按图索骥，初步冲破宗教陈论的束缚，以善巧手法，绕开宗教神话与现实地理的矛盾，比较客观地把世界情况介绍给藏区的第一部地理知识著作。

二、《世界广论》及其著者

(一) 作者生平

作者为青海省大通县广惠寺藏传佛教活佛敏珠尔呼图克图第四世坚贝却吉丹增程勒（1789—1838），系清时青海驻京七呼图克图之一。清乾隆五十四年生于今青海省刚察县的乌兰木里，从当时该地隶属情况来推断，可能为蒙古族。曾留学西藏哲蚌郭莽扎仓，洞晓三藏，精通梵藏蒙文，为迩时一时之秀。他曾行脚于尼泊尔、印度及内地各地，朝礼各地胜地，游览名胜，遍访明贤，了解旧闻，收集了丰富的历史地理资料。19世纪20年代末，在北京雍和宫任职时，与在北京传教的天主教传教士尧西普等交流，阅读当时能到手的欧洲出版的各种世界地图，在这些传教士的介绍下掌握了一定的地学知识。按藏族学者的管理，应当时也在雍和宫任参卓堪布的青海省同仁县隆务寺活佛参卓诺们汗呼图克图阿旺坚贝丹巴饶吉（1787—1833）的请求，根据欧洲出

版的地图，参考藏文估计，整理旧闻，广征博引，于道光十年（1830）农历八月初十日在内蒙古多伦淖尔汇宗寺圆满完成了这部不仅在藏族地区，也是在我国划时代的地理学名著—《世界广论》。他不仅是藏传佛教的耆宿，也是一位颇有名气的藏医学者，有关于藏医药方面的许多著作。因此，大通广惠寺的医学院在他的主持下，成为当时著名藏医院。他一生多次往返青海北京之间，从事民族文化的传播和民族团结工作。清道光十八年在北京去世，终年50岁。

（二）《世界广论》依据的资料和流传情况

《世界广论》成书依据的资料来自两个方面。第一，依据天主教传教士提供的当时出版的各种世界地图和资料，主要适用在叙述欧洲、非洲、南北美洲和澳洲，但也不是扦入一些宗教徒的著述，如《南海菩陀山记》《怙主秘记》及具舍论、时轮经中的叙述。第二，亚洲部分，除扦入一些宗教经籍叙述外，中亚及南亚次大陆等处，主要参考唐玄奘《大唐西域记》、邬仗巴仁钦贝的《邬仗那游记》等，并由于他在北京市，清廷已完成对新疆的统一，显然看到，接触了清中叶对西域和南洋各地的认识，但又扦入一些藏族对这些地区的传说。同时，松巴堪布的《世界概论》也是主要参考资料和为树立自己的观点而进行评论的对象。松巴堪布·益西班觉（1704—1788），是距广惠寺不远的今青海省互助县佑宁寺的著名僧人学者，曾于1748年完成的《如意宝树教法史》一书，驰名中外，国外有数种译本，1777年，他完成《世界概论》一书，此书虽有新的材料，但仍于宗教框架，对敏珠尔四世来说，松巴堪布的这部有关世界地理著述，使他得到宝贵的对古今中外地学论述如何对照借镜的机会。所以他不畏人言，对自己尊敬的前辈也不留情面，以实际例子评判其错误。这种离经叛道行为乃在于敢于拨开宗教迷雾，观看真实的世界情况。这一点，对作为宗教信徒、活佛、呼图克图的敏珠尔四世来说，不能不是一种非常的行为。而鼓励、支持他写出这部有离经叛道意味典籍的参卓诺们汗图克图等，在封闭森严藏传佛教僧侣

来说，也值得人们赞许。

是历史发展的巧合！有清道光时代，堂堂大清帝国从狂妄自大、封闭保守的宝座上栽了跟头，先进的人们开眼观世界，放下架子，了解世界，从这一意义上讲，当时林则徐以外患日益，辑《四洲志》稿，嘱魏源编为《海国图志》，立即雕版印行，“师夷长技以制夷”。这些新知识促使老大帝国的人们不管愿意或不愿意，不得不正视世界各国国情，所以在印行后，不断增编，不断刊行。而《世界广论》的完成，虽早《海国图志》14 年，并且脱稿之地在首都北京，可是一百多年来这部著作除仅在一些史学著作中偶尔提到之外，一直没有得到雕版印行广为流传的机会。据曲藏呼图克图洛桑旺秀告诉笔者，《世界广论》脱稿后，只抄写了 7 部，分送有关寺院。以敏珠尔四世当时的政治宗教地位，财力声望，满可以像松巴堪布、土观呼图克图等人那样在北京、内蒙、青海等处将此书雕版问世，可是终于没有得到这种可能。为什么有这种落脚呢？这不能不说这部离经叛道意味的著作冒犯了封闭保守藏传佛教界，在宗教界的巨大压力下，被扼杀了它的问世流传！这是时代的悲剧！至 1986 年始由西藏自治区社会科学院将此书辑入《雪域丛书》第一辑，影印出版。但在国外，则早在此书脱稿之后，即被传教士抄出印行流传。1962 年美国藏学者威利又将其译为英文，并加注释、说明和考证。

三、《世界广论》内容要述

（一）对神话与现实存在矛盾的处理

时代的局限，宗教的遏制，沉溺于古代所说的国家和地区情况不可动摇的封闭传统，无视史、地的时空跨度，以及虚妄传说的积累等等，是作者面对的矛盾，是作者必须妥加解决、不容逃避的客观存在。作为宗教徒，如背离已深深植根于人们思想深处的宗教文化的宇宙结构理论，不但作者本身不能接受，也不敢接

受！如果真的按天主教传教士们提供的资料而面对现实，则藏传佛教的宇宙结构学说将被推倒，作者的呼图克图宗教地位也将会发生地震而倒塌！如何调和这些矛盾？我们看到作者利用宗教理论来糊弄宗教传说！这不能不说是作者机灵之处，即佛教人士所说的善于“方便善巧”处。作者首先利用藏传佛教中形成的传统看法，即元初萨迦班智达贡噶坚赞（1182—1251）等曾提出过的一般人能去的冈底斯不是真正的冈底斯之说，认为佛教神话中的世界有净相与其通俗之不同。他拉大旗作虎皮，以封住斥为离经叛道者之口这个根本矛盾。他利用的手法有：

1. 对书名的处理

作者利用时轮派的宇宙说法，定书名为《vdzam gling chen povi rgyas bshad snod bcud kun gsal me long》，汉译为《大瞻部洲广论情器世界明鉴》（西藏自治区社会科学院在影印时，将书名定名为《世界广论》），就是利用时轮派的“业区大瞻部洲”观点，避开《俱舍论》等所说的与南瞻部洲在名称上的重复，从而把“大瞻部洲”作为世界提出了理论根据，这既避免于宗教学说与现实存在之矛盾，又不太违背《时轮无垢光大疏》之框架。

2. 对四大部洲的处理

作者大胆而巧妙地把世界地图的四大洲和宗教学说中的四大部洲互相配合在一起，使宗教的世界认识传统与现实地球上四大陆地欧亚、非、美、澳洲成为一体，虽是荒唐的附会，但也是为封闭责难者嘴巴的必要策略。同时还利用当时地学知识尚不明确北极情况的这个空挡，扦入宗教典籍中的一些神话如凉山传说，以迎合宗教人士的口味。同时以欧亚大陆为南瞻部洲，亚洲以外地区为南、西、北三部洲，于是扬弃了宗教学说关于这三个洲的种种神话附会。虽然不完全脱离干净。

3. 对苫婆罗、冈第斯四水的处理

对亚洲大陆北部按时轮派分法描述，但对苫婆罗和冈第斯两地则因是宗教宇宙结构中神圣地区，难以动摇，作者利用宗教理论，以神话中幻化说、静相说解决了这个神话与现实的矛盾，扫

除了现实中的障碍。所以作者在罗列亚洲北部地区时，虽不时提到“此地之北为苫婆罗”地区，但在最后则以“系幻化地”了之。

（二）内容安排与阐述的次序

《世界广论》的编纂方法遵循以下3条：到这些地区的道路；这些地区的道场和圣迹；以及灵异的有加持力的地区。它承袭《大唐西域记》《邬仗那游记》等传说，一般的介绍各地区的国家、地方势力、重要城镇、山川河流、湖泊海洋、动植物、政治组织情况、各个部落民族的分布、人种肤色、语言服饰、物产风俗等等：由于价值取向的不同，重点介绍宗教，特别是佛教传播、圣地和圣迹等，他自豪地说总汇了藏地古籍、古志书等记载。但不能不指出，这些阐述，拘泥于古籍中不正确的附会说法，忽视时间跨度和历史形成的歧视，如汉地与大汉地之说，蛮子、拉罗之说等等。

1. 南瞻部洲，本书把这座佛教神话中的南洲，确定为欧亚大陆，分为中、南、东、西、北五个大区。中区为蕃域和黎域；南区为南亚次大陆及其所属的岛屿；东区为汉及大汉地域、蛮子（南诏）、满洲等；西区为波斯、白缠头（托果尔）等及欧洲各地；北区为大霍尔区，霍尔蒙古等地及哈萨克、柯尔克兹、塔吉克等拉罗（异教徒、野蛮人），这些地方之北为难以指出的苫婆罗区以及属于这个区域之猴域、金眼等等九十六地，还有非天、人非人、闻香药叉、罗刹等等许多地区。一再简单地把极北的沙漠、荒原、冰川等附会附为佛教神话中的雪山聚。这就是《世界广论》对南瞻部洲区划的框架，然后即沿今中尼道路依次铺开对南亚次大陆的阐述。

尼泊尔为释迦牟尼诞生地，而天竺则是佛教说法圣地，作为佛教徒，对这些地方具有特殊的感情，因此对这一地区的介绍比较详细，对印度斯坦风土人情、物产、山川、河流、历史神话、宗教、人种、种姓，极宣扬之能事，特别以摩揭陀为中心，引证《大唐西域记》等资料，对佛教的圣地道场，甚至遗墟，以心向

往之的虔诚笔触，一一介绍。经阿萨密、不丹等地后，介绍缅甸、暹罗、占城、老挝、越南等国。并使用乾隆征南记资料，又折回来专门叙述流经老挝、缅甸等处发源于藏区几条河流。但是在此，它所据资料不实，形成错误，把牦牛河（通天河）当作澜沧江源，认为经德格等地入云南省出国境流向老挝，而把大渡河、雅砻江作为长江流入东海，把杂曲作为流经昌都入云南永昌府（腾冲）之东出国境至缅甸孟良地区的河流。实际是杂曲即澜沧江，不免张冠李戴。甚至认为怒江是流经云南西北部察瓦戎地区出国境流向缅甸瓦城（曼德勒）的伊洛瓦底江。作者意在宣扬藏区山水对南亚的影响，可惜把地名、方位都搞错了。

本书于此又沿雅鲁藏布江进入次大陆，叙述孟加拉、印度南部各地、恒河中游德里后，沿印度河介绍今巴基斯坦地区及拉达克、白沙瓦、克什米尔与西藏阿里接壤形势和恒河之源“恒河门”等。它对印度次大陆人种、各种宗教、殉夫陋俗、印度教种姓制度、穆斯林的社会阶层等作细致描述，可供研究19世纪初期次大陆社会情况的参考。

中区蕃域，即大蕃地区，包括西藏、青海及甘、川、滇的一部分，书中详尽地介绍西藏的自然形势及寺院圣地等，对其余地区，只简单地罗列一些地名。作者在此甘冒宗教人士的指责，对冈第斯雪山及玛旁雍措湖作了大胆叙述，指出冈第斯雪山不是《俱舍论》中之阿耨达山，玛旁雍措湖不是阿耨达池，也不存在《俱舍论释》等所说的这个神池的四方依次发源有殑迦（恒河）、信都、缚刍、徙多四大河，各拥有500条支流，绕潮流向东、南、西、北各自方向的大海的那种情况，更不是什么“异生”“凡夫”不能实际可以感受的现实情景，这些都是附会。同时指出许多《苫婆罗道程指南》中所讲的冈底斯山也不是这儿，那些只是想象概括的提法而已。书中明确指出冈底斯山是一座极高大的形如毡房的雪峰，周围连绵着许多山峰；四大河之恒河源于西藏阿里普兰之恒河门，东流入印度；信都河（印度河）源于冈底斯山西方之雪山下，即今属巴基斯坦之巴蒂地方，沿西南流入大

海；缚刍河源于冈底斯山西北方向的白缠头区域；流经今阿富汗、科尔克兹地入咸海，指今阿姆河；徙多河源于冈底斯山东北方向的群山中，流经土库曼地区，入咸海，指今锡尔河。我们看到书中对后两条河流的叙述，有些不够精细，类似示意。但从其敢于冲开宗教迷雾来看，不能不肯定其创新精神，积极意义。

《世界广论》受历史传统及教派的制约，在叙述蕃域时详西藏而略其他地区；对宗教的介绍，详藏传佛教而忽视苯教的存在，对藏传佛教则全力叙述格鲁派寺宇圣地，对其他各教派则浮光掠影，一笔带过。这是藏区各教派学者的通病，也不能苛求格鲁派僧人能跳出这个圈子。作者在叙述吐谷浑时，真实地叙述一些吐谷浑人与藏族的融合及吐谷浑故地成为藏族地区的真实情况，这在许多藏族历史学者著述中，多含混而不记载，作者能这样写出，亦属难能可贵。

蕃域之东为汉及大汉地域。作者以契丹、高丽、女真等为大汉区域，而以内地十八行省为汉域，满洲又介于这两区域之间。书中罗列汉域的十八行省名称，省区地方官制，道士、火居道等宗教等，这在藏区学者著作中实属创见。关于汉及大汉区域的提法，书中说根据《时轮续释》及《苫婆罗道程指南》等资料，但实际这种划分，来自元时对其统治下的各民族等级的划分，元以契丹、高丽、女真、金国人为汉人，属三等，而以南宋统治下的人民为南人，属四等。这种划分，为当时驰驿于中国大陆南北各地的任宣政院官员的藏族人士所习见，也曾执行着这些歧视政策，所以形成结合藏族历史上对汉族及汉域的称谓和现实政治统治下的民族等级，自然而然演变为汉及大汉的称呼了。然而在本书中，主要作为地域的划分并不绝对作为民族的名称。犹如本书一直称云南南诏为“绛”，人民为“蛮子”一样，忽视时间空间的跨度。同时，于此也应指出者，任大清帝国雍和宫掌印喇嘛僧官高职的作者，在写《世界广论》时，并没有按当时大清帝国疆域实况，按当时以他的身份可以参考的十三排地图，如实叙述，而仍沿千余年来佛教东来传播时的地区名称，罗列出蕃域、黎

域、汉及大汉、霍尔蒙古等等划分，不问今是何世！这充分反映藏区一些学者在历史地理学科上，只推崇宗教至上，泥古不化思想千余年一贯制！

继汉及大汉区，它罗列日本三岛、萨哈林、琉球、加罗林群岛、台湾，接着指出菲律宾、马来西亚、印尼等地为法、英、荷兰等国的殖民地，

2. 将澳大利亚作为东洲，即东胜身洲，认为这一地区比汉域大五倍，这一地区的季节和南瞻部洲相反。

3. 在罗列锡兰和附近的岛屿后，本书转而叙述非洲大陆，认为阿非利加洲即佛经中之西牛贺洲，其地比汉域等地大十倍，人们肤色黝黑，这个洲之南邻近佛经宇宙结构中之铁围山云。作者罗列埃及、阿尔及尔、摩洛哥等地区、撒哈拉大沙漠等后，特别引用《时轮无垢光大疏》，认为尼罗河即该大疏所说之蓝色河。接着又转而叙述亚洲吕底亚、巴勒斯坦、叙利亚地区，它误引邬仅巴仁钦贝《邬仗那游记》《怙主秘记》等以为这些地方即系邬仗延那，不免穿凿，但对于摩西和耶稣则排除宗教偏见，致诚挚之崇敬，认为是在欧罗巴洲等地推行十善教条的哲人。

越过红海，叙述阿剌多沙漠盐城地方，少五谷；产良马，体干虽小，善于奔走；多狮子，产自焚火鸟；穆罕默德·阿丹在此创伊斯兰教，圣城麦加有天房，极庄严华丽。作者以宗教偏见，对伊斯兰教只信真主，不敬其他神道，排斥摩西、耶稣教等方面有微词！并说印度人称伊斯兰教徒为乌斯曼（似为穆斯林之异译），汉族称此地人为白帽回子和红帽回子云云。由于受印度之影响，对波斯亦有微词，称为拉罗人之根本地区！

在吕底亚之北，叙述土耳其情况，说蒙古人称土耳其为“空”，以鲁姆为中心介绍其北面之阿美尼亚，东南之库尔德斯坦，南面之伊拉克及地中海东岸之西亚，即吕底亚，以及格鲁吉亚等。鲁姆地区似即指 12 世纪初在小亚细亚建立的鲁姆苏丹国，后为蒙古伊儿汗王国所灭。

作者把土耳其之东中亚地区称为托噶尔（白缠头）区域，盛

称其地物产丰富，缚刍河（阿姆河）、徙多河（锡尔河）二河西向流入咸海，缚刍河北岸为大托噶尔地区（大白缠头区），其北为托噶尔区，有撒马尔罕等名城，其北有大雪山，有称为铁门关要隘。缚刍河之南为巴拉噶地区，即阿富汗。徙多河上游有浩罕国名城安集延、奥希等。大托噶尔地区西北咸海的东西两面为霍尔蒙古[1]，柯尔克兹大部落牧地。大托噶尔之北及其东北为土耳其斯坦区域，其地多沙漠、盐碱地、岩山等，为哈萨克以及柯尔克兹等游牧地。作者在此特别指出：这些地区在《大唐西域记》中都有详细记载，古今名称变异，时间跨度太大，现难以一一对照云。

黎域为佛教传入东土的门户，《宇田国悬记》对吐蕃有深刻的影响。一般认为黎域即是以宇田为中心的新疆南部地区，但作者则把黎域范围扩大至伊犁及巴尔喀什湖一带，称之为小托噶尔区。所谓托噶尔即对中亚缠白色头巾的伊斯兰教徒之通称，犹如霍尔一词为北方民族通称一样，如青海蒙古固始汗传中有伊 10 余岁时曾领兵战胜托果尔军万余人之记载，托果尔即托噶尔之异译。

作者把黎域、托噶尔、汉域等以北，罗斯东南即西起里海，东至大海的这广大区域，称为大霍尔地区。地多沙漠，少森林。没有大的山岳河流，气候严寒，除靠近托噶尔的一些地方外，没有农业，以游牧为生。该地区分为上、中、下三大区。霍尔上区即西部，又，分为东西两个部分：其西部咸海以东，罗斯以南，托噶尔以北为霍尔蒙古，柯尔克兹、哈萨克两大部落牧区，信奉穆罕默德教门，住毡房。其东部则为四卫拉特蒙古——和硕特、土尔扈特、准噶尔（绰罗斯）、辉特等部牧地，信奉藏传佛教的格鲁派。这个地区之北，还有许多霍尔蒙古部落和一小部分土尔扈特蒙古。霍尔中区分为南北两部分：其北部原称喀尔喀七部，现并为四大部，大库仑等地有许多格鲁派寺院，个别地方也有信

① 本书把中亚信奉伊斯兰教的等民族称为霍尔蒙古，亦称堆霍尔（上霍尔）。

奉噶玛噶举派及宁玛派的寺院，喀尔喀之西北、北及东北等地为乌梁海牧区及信仰萨满教的一些部落。喀尔喀之南为大沙漠，逾沙漠即为南部四十九旗等牧区，信奉格鲁派，也有个别噶玛噶举派的寺院。霍尔下区即东区，藏族过去称为居居尔地方，汉人古籍称为女真，有属于喀尔喀的巴虎尔八族，裕固部的索伦八旗，索伦部落系大皇帝选拔武装力量的地方，还住有鄂伦春、乌拉罕及称为北鞑子的达呼尔部，其南为满洲及高丽。满洲地方，满、蒙汉族杂居。作者还说，西方人称大霍尔地方为亚细亚洲，它地处南瞻部洲之中央。

与霍尔地区之北接壤者为南瞻部洲自南向北之第六级地区——雪山聚。这个南瞻部洲极北广大地方分为东区、中区和西区三部分，皆隶属于露西亚即俄罗斯的统治之下。东区为堪察加、通古斯及衣狗皮部等部，勒拿河流经其地入北海。中区西伯利亚，有伊尔库茨克等城市，叶尼塞河流经其地入北海，其南即喀尔喀蒙古地。西区为鄂毕河流域与乌拉尔山脉地区。越过这儿，即达欧罗巴洲，乃西洋人的本土。此洲西、南、北三面环海，人种和我们这里不一样，因此，也有人认为它是另一个洲云。

《世界广论》叙述亚洲大陆，由于有藏传佛教的一些资料可以利用，如对地域的划分等等多以佛教资料为准。逾乌拉尔山西去，则纯依当时英、法等国出版的世界地图进行罗列。对于欧洲，作者首先总叙欧洲的文化、工艺、音乐、美术、民俗、风土、宗教政治等情况，由于依据的资料的观点不同，所以他照本宣科，颂扬欧洲各国为地上乐园，仁道乐土，还以较多的笔触叙述基督教史和教义，赞美备至。但也零星地记载他们使用黑人做苦工的情景。

本书对欧洲各地的叙述，首先从利比里亚半岛开始，叙述西班牙和葡萄牙等殖民南美洲情况，并介绍麦哲伦环球航行故事，沿比斯开湾介绍法兰西物产风俗、巴黎等城市。接着叙述意大利半岛，颂扬罗马帝国曾统治过欧洲、北非等地区，现在则绝嗣，由僧侣当国王云，似即指罗马教廷，并介绍古罗马大圆形竞技

场，誉为经两千余年而仍庄丽。在地中海，罗列了科西嘉、撒丁、马耳他、西西里等岛屿及希腊等，特别提到阿基米得用火镜烧敌船故事和拿破仑征服欧洲。书中对这些地区一些历史传奇和荒唐流传截头去尾，多所论列，据说这些资料皆得自俄国传教士医生尧西甫所述云。在叙述罗马尼亚、保加利亚、波兰、匈牙利等地时，综述奥斯曼帝国在高加索、多瑙河、巴尔干等地争战，攻击奥斯曼帝国破坏了这些地区的优良传统，烧杀抢掠、奸淫等无恶不作，强占这些地区一百五六十年，近年来始被俄国等击败，领土被肢解云。对于俄罗斯，介绍它西达多瑙河，东邻北美洲，北为北极海，南濒里海，邻霍尔蒙古之地。幅员广大，物产丰富，民族众多，其地分为南、中、北三个部分。北部为寒冷极地，中部冷热适宜，有莫斯科、斯摩棱斯克等城市，南部有基辅等城市，西部有圣彼得堡，这个国家领有欧洲及亚洲两洲土地的一半，对于俄罗斯地区的气候称夏热而冬很冷，夏季白天极长，日落不一会儿黎明即临，而冬季则日出不久，即又西落，长夜来临，似未按上列之大区域叙述，而以北区的情况作为整个现象，似过于概括。此后罗列斯堪的纳维亚半岛、莱茵河普鲁斯地区，丹麦、荷兰及阿姆斯特丹等城市；逾海介绍盎格鲁英伦不列颠三岛和伦敦等城市，以及不列颠之北的冰岛，称该处原无居人，后丹麦人移居于此，地缺五谷，海产品丰富，有苔藓可食，有驯鹿可骑乘挤乳，地下多温泉及地下火，因此冬季不怕冷云。

本书最后介绍北俱芦洲——阿美利加洲，称北美洲的居民，身躯高大，肤色灰黄，像蒙古人，以野兽皮为衣，无宗教，愚昧而凶暴。现这些地区归盎格鲁（英国）统治。此地之南加利福尼亚等地之人，肤色黄，裸体，只以鸟羽和树叶扩体，无文字，无宗教，生性愚鲁而温和。现在很多欧洲人移居这里，但没有提到美利坚及加拿大。北美洲以似阶梯地带和南美洲相连，有亚马逊、秘鲁等大地区，归西班牙统治，国王派总督管理。有亚马逊大河，安第斯山脉，居民肤色红如藏红花，大半裸体，无宗教，人长寿；其地五谷丰登，水果种类很多，矿藏丰富，多珍贵宝

石；秘鲁利马的王宫建筑极华丽，以珊瑚为柱。在南美，外来移民等，不论欧洲人或拉洛野蛮人，都必须通过西班牙国王的命令，才能在这个地区活动。该地区气候很热，昼夜长短相等，没有冬夏季之分。此外书中还罗列了古巴等许多岛屿。

四、《世界广论》对苫婆罗的处理

《世界广论》在罗列南瞻部洲北部中区时，于汉域之北，列出苫婆罗和雪山聚两区域，但具体叙述时，于叙述下霍尔区北方及欧洲极北地方时笼统地说其北为雪山聚，这可与北极地区对应。但苫婆罗的地望在哪里？作者在叙述中亚等地时说罗斯之北为苫婆罗，意味着苫婆罗在欧洲之北，但在罗列俄罗斯欧亚地区时则不复提起！这是最棘手的问题。宗教的说法和现实存在这个矛盾，必须解决，作出回答。苫婆罗在佛经中被描写为庄严国土，比其他地区优越得多的多，这是佛教徒不可动摇的信念，作者既不能回避这个问题，也不敢、不愿直接正面地说它是乌托邦。因此，在叙述欧洲北部地区后，他扦入以下的3个方面的争论：

（1）在欧洲与美洲间大西洋中罗列一批神话岛屿和生物，说这些地区有食土无肠人、半体独足人、阴阳合体双足人、手倒立行走人等等，其作用在于阐明南瞻部洲和北俱芦洲之间神话人物仍旧存在，等于非洲——西牛贺洲之南的普陀海岛仍旧存在一样，以此说明佛教宇寓茹构与现实存在仍可以对应。

（2）南瞻部洲即欧亚大陆之极北边极地有冰海，但面积不广，渡过此海，即是凉山。所谓凉山，乃佛经宇宙结构中的内六山之一，据说其山之顶与须弥山之第五沿相接，所以它以内之地，日月之光不能照临。其外部即大瞻部洲。作者在此称凉山乃冰雪之大山，冰海冬季结冰，这时该地没有太阳升出，人若前往该地，即冻成冰块，无法行进，到了夏季，该地虽极寒冷，但因

太阳不落，冰融化为冰山，浮于海面，随风漂流，船舶若一接触，危险极大，所以仍无法逾越，难以行进。冰海那边达凉山之间，听说有马头人、狗头羊头人等等，其地夏季 3 个月和季春、孟秋等之 5 个月内，太阳不西落，冬季 3 个月和季秋、孟春等之 5 个月内，太阳不出升，仅仲春、仲秋两个月中，有太阳升落，肯定是“人非人”之地区，没有人类，所以人类不能向正北方前去云。这些意味着与大瞻部洲相接的凉山既然在极北，而雪山聚区又在欧亚北方，其南之苫婆罗当然必在该地。然而它是幻化之区，不能予以明白提示。作者提出这些符合佛教宇宙结构神话，以证明苫婆罗的存在。(3) 以当时所能掌握的北极地区气候和昼夜长短变化的知识，对应时轮派说法，证明《时轮续释》关于这些地区的太阳运行规律的说法正确。作者一再地叙述俄罗斯、斯堪的纳维亚等地北极地区冬夏季节昼夜变化，说这些地区冬季白昼极短，在长达 72 天的时间中，不见太阳升起，夏季则在同样长的时间内太阳不西落，只是像北斗七星那样旋转；在冰岛则说冬季约 8—20 日时间内，不见太阳升出，夏季则同样时间内太阳不西落云云。这些意味着《时轮续释》的说法可与此对应，因而无可非议，并说无须在此进一步深入研讨。

至于为什么不把苫婆罗地区明确展示出来呢？作者争辩说，既然《时轮续释》中说明苫婆罗为幻化城市，则对于它的地势地形面积等情况不一定都要给一般人如实展示。不过可以这样说，苫婆罗就包括在上面所述的那些地区之中。苫婆罗在欧洲之北这个说法并不和经典中所载有何矛盾，也不会对五世班禅所讲有何冒渎！一些《苫婆罗道程指南》等书中所列的道路，是为那些可以凭密咒前往者说的。到苫婆罗的道路虽有，但一些无知之徒胡乱前去，不但毫无意义，而且还恐被当作拉洛野蛮人而遭拘执之危险，其次也恐有被拉洛野蛮人利用而前去移住之顾虑，五世班禅再三告诫不得胡乱行动，就是这个原因。人们若想去，可以通过发愿往生该地云。从作者的这些说法中我们可以体谅作为宗教徒在真实面前所作的遁词。

钩深致远的一本书

——评《觉囊派通论》

读了蒲文成同志等著的《觉囊派通论》，不禁沉思良久。这是一本钩深致远的书，一本彰幽发潜的书，是研究藏族政教史不可或缺的书。通过这部书。使人们重新认识、了解被误传为已经泯灭了的藏传佛教的一个古老宗派——觉囊派。实际它并没有泯灭，一直在青康高原上传播着，有它的寺院、信徒和弘传的区域；有它的学习、讲修体系；还有为传播本派典籍而设置的印经院等。由于教派的斗争、政治上的压制和在有清一代形成的定于一的主观认识———个宗派，即格鲁派；一个传播中心，即卫藏地区；一个统治形式，即甘丹颇章的政教合一管理；一个教法史，即格鲁派为主的教法史；再加上一个语言文学的制约，人们把香巴噶举派和觉囊派统统打入泯灭之列，认为已是历史名词。我于1943—1945年在玉树时，曾接触过这两派的僧侣，后于1982年在《青海文史资料选辑》第10辑《青海地区的藏传佛教与寺院》一文中简略介绍其存在。

宗教是人类历史上一种古老而又普遍的社会文化现象，宗教是阶级斗争的工具。佛教进入吐蕃，就成为吐蕃王国的政治工

具，吐蕃王国崩溃后，由于西藏进入封建社会，各地区割据势力，分别利用宗教为自己的统治服务，而宗教中不同传承则利用各割据势力的支持来发展自己的势力，形成了不同的教派，进而发展成为形式不一的政教合一。觉囊派也于11世纪以独立的教派出现于西藏社会。然而宗教是排他性很强的实体，觉囊派的“他空见”，始终遭各派的攻击，其发展被一再遏制。格鲁派不仅在佛学理论上批判攻击觉囊派，16世纪中叶在青康边区还发动过对觉囊派的宗教战争（见《安多政教史》第16章）。所以当明末支持觉囊派的后藏藏巴汗被厄鲁特蒙古消灭，格鲁派甘丹颇章政教合一体制建立之后，觉囊派在西藏的势力立即被迫全部改宗格鲁派，其在青康安多地区的发展，则受格鲁派拉卜楞寺的大力遏制。学术界之所以疏忽这个古老的在被压制下挣扎求生存的教派，就是这种客观条件形成的。

蒲文成同志潜心藏学，功力深厚，经过不懈努力，深入实地调查研究，参考汉藏文各种文献，写出了这本《觉囊派通论》，由青海人民出版社正式出版发行。这是对发扬藏族文化，推进汉藏文化交流的突出贡献。全书23.3万字，共分8章。第一章论述觉囊派的显密教法渊源以及《时轮经》在印度的初传情况，第二章简介时轮教法在西藏的早期传播和觉囊派的形成过程，第三章以简明笔触介绍觉囊派在西藏初传、兴盛、衰弱直至改宗的全过程，四、五两章则较详细地叙述了觉囊派在朵麦藏区今川青边区一带传播发展的实况，重点论说中壤塘三大寺的形成过程及其政教合一统治，兼论觉囊派在四川壤塘、阿坝、马尔康三县和青海果洛藏区班玛、久治、甘德三县的传播概况，对该派有关高僧的弘法业绩、传承系统、寺院分布、隶属关系及现状等，均作了扼要评说。第六章介绍觉囊派寺院的建筑、组织、经济来源、僧人生活，以及显密修学制度、主要内容和方法等，特别是较精炼地叙述了时轮密乘的修习过程，突出了该派的特点。第七章主要法事活动全系调查所得，简介了活动内容，突出了各地的活动特点和今昔变化。第八章简介了我国现存34座觉囊派寺院的基本

情况。此外，该书还附录觉囊派大事年表、专有名词汉藏对照表以及该派数位先哲的著述目录，为系统了解觉囊派历史，阅读该派大德原著，继续深入研究，提供了确切信息和参考资料。

通览全书，觉得有以下几个突出特点：第一，内容方面，过去虽有个别学者也曾论及觉囊派，但十分简约，且仅为在西藏早期传播情形，至于觉囊派在川青藏区的传播及现状，尚无系统的研究和反映。而该书将有关觉囊派的史料悉载其中，经作者条分缕析，使之博而不杂，繁而不乱，浑然一体，给读者以全面系统的了解和认识。第二，研究方法方面，作者在艰苦细致的实地调查的基础上，参阅大量藏汉文献，进行综合整体研究，统观源流，就中寻觅，运用唯物辩证的科学方法，拨开宗教迷雾，对该派的起源、发展、兴盛、衰亡和现状，进行全面科学的分析。特别对有关事件、人物活动的年代，经过作者细致的推算，将许多只有干支记载而无饶迥说明的模糊年代，统一换算为公元纪年，消除了许多年代混乱。觉囊派和藏传佛教其他各派一样，亦注重师承，关系复杂，作者分析归纳，设计出 6 幅表格，将觉囊派复杂的师承关系表述得一清二楚。第三，深入浅出，文字流畅，适应各个层次的读者，亦为一大特色。该书既是研究藏传佛教史的学术著作，又是广大从事宗教管理、民族工作同志的重要参考书；为他们提供诸多工作方便，加深对觉囊派这个鲜为人知的教派的了解，以进行有效的科学管理。

该书是迄今为止国内外第一部研究觉囊派历史、教义、活动和现状的学术专著，资料翔实丰富，研究系统深入，它对于了解和研究我国藏族社会历史、宗教信仰和密修方法等是一部不可多得之作，其学术贡献是多方面的，最主要的是它反映了觉囊派历史和现状的全貌，经过作者发微、探幽、钩沉，多角度、全方位的考察和探究，终于理清了藏传佛教这一重要派系的来龙去脉，填补了觉囊派研究的空白。书中所探究的觉囊派密修方法等，对于时下人们对藏密的认识亦有实际的意义。关于觉囊派著名学者多罗那他与蒙古哲布尊丹巴一世关系之争论，该书客观地提出了

一定资料和看法，这一问题我们期待有关资料的进一步发现，尤其蒙藏文本哲布尊丹巴的大传之发掘！

总之，我认为：《觉囊派通论》是值得一阅的钩深致远，有利于汉藏文化交流，对研究藏传佛教教法史、藏族政教史不可或缺的书。

（原载《青海社会科学》1994 年第 4 期）

关于田晓岫《吐蕃王族族源新考》，以求正于左右

编辑同志：

日来阅读1994年《中国藏学》第1期田晓岫女士大作《吐蕃王族族源新考》及第4期吕一飞《唐代吐蕃与魏晋南北朝的秃发鲜卑》一文，觉如鲠在喉，迫于不吐不快，唯年老头昏，潜心思考，又辄昏昏然，艰于命笔。拟于春后再披阅一些典籍，或可向其求教。兹草数则旧日认识，以求正于左右！

关于吐蕃一词来源及藏族族源，我于1984年校订黄奋生《藏族史略》时，曾写过一篇该书的前言，概述了“吐蕃”即སྟོད་བོད，原因是，《隋书》附国传中论列了附国、嘉良夷及今大小金川和杂曲卡一带诸部，记载他们朝贡。到了唐太宗时，松赞干布破党项、白兰等及这些“嘉戎羌”，兵临松州。中国始知中国西部有这个大国。我的看法是，汉时所称西羌，是西部少数民族之泛称（最早始于夏代，藏族称汉人为རྒྱ，这个读音从那里来？就来自对夏人的称呼。因夏字古读为“嘉”，所以羌人〈即后来的藏人〉把夏人以及继承夏人统治中原的华夏族都称为“嘉”〈རྒྱ〉，自古以来，延续下来，一直到今天，犹如藏人自称

为 བོད，以至到今天是一样的），但因它们是一个大的群体的泛称，其中包括许多不同的种姓。我认为诸羌之中有一些部落是讲藏语的，如无弋爰剑就是 ཐུ་གཡོག་ཡབ་རྒྱལ，因他小时被俘为秦人的奴隶，所以有此 ཐུ་གཡོག称呼，后来自立为王了，族人就称之先祖（ཡབ་རྒྱལ）。现在青海玉树等对于女人尚有呼为 གཡོག的称谓。可以看到这称谓之俗尚部分还存在！

由于吐蕃兵至松州，是破了白兰等部之后挟其众而来，唐初的地方官员便随嘉良夷对吐蕃的称呼而称之了。藏人对山川、河流等等都有上、下称谓的习俗，我在《藏族史略·前言》中已详为提到。因嘉良夷（རྒྱལ་རོང་བ）等在东部，而附国（བོད）在其西，吐蕃在其西，故称之为“上部藏人”，因其习俗也。

我认为“吐蕃”即 སྟོད་བོད，སྟོད字读音，与“吐”字相称，加之唐人有以“吐”加于浑部，而称为“吐谷浑”等之传统，所以延续下来了。我搜集了汉时见于汉文中的羌人地名，如西宁（ཟི་ལིང，源自“西零”）、乐都（ལུང་མདོ）、庄浪（འབྲོང་ལུང）、古浪（འགུ་རོང）、姑臧（དགོ་ཚང）、张掖（འབྲོང་ཡུལ）、榆谷（རེབ་གོང）……数十个。从这些地名，可以证明在汉时羌人之中，分明包含着说藏语的一部人；这一部分人和发羌（བོད）、党项（སྟོང་བོད）、多弥（སྟོད་མི）、唐旄（ཐང་མི）等等都是属于说藏语的羌人；附国（བོད）、悉补野（སྤུ་རྒྱལ，此处应注意，藏语中之 རྒྱལ，有时读作延、野，如“达延芒布杰 ད་རྒྱལ་མང་པོ་རྗེ”等）、藏蕃（གཙང་པོ）、苏毗（སུམ་པ）等等都是同一类型，所以松赞干布以后，经几代赞普的努力，同文、同语、统一的藏族终于很自然形成了，因为有语言一致或相近这一社会基础作为黏合剂。此外就是苯教的作用，我在关于苯教文化的两篇论文中也约略地提到了这一点。在这一问题上，应该防止夸大藏传佛教作用的说法。唐初，佛教仅在吐蕃王室传播，其后始逐步在官员中及民间传播开，达磨赞普一反佛，全部崩溃。后弘期才开始复起。其后，靠大元帝国的势力，八思巴在安多、康藏打击苯教，建立了大张旗鼓弘传佛教的局面，而后来的固始汗在康藏，清政府在大小金川，残酷摧残苯

教，这个教门才垮下来了。

关于吐蕃名称及吐蕃王族，我推荐几本书：《白史》《果洛宗谱》《第吴教法史》《娘尼玛教法史》。其中后两者是12世纪时著作，早于《贤者喜筵》等书，为这些书所依据的资料的来源。至于敦煌文献，更早一大段时间。

吕一飞之文未能虚心学习吸取前人的研究成果，冒冒失失地重提“吐蕃”就是“秃发”这一早已被学术界摈弃的旧说，就像现在研究“岭·格萨尔”史诗的国外国内的专家中，有的人连“格萨尔”和“岭·格萨尔”的分别都未弄明白，就自以为是地高谈阔论，因而讹误在所难免。名称一致，或译文相同以及近似之事，自古以来，早已有之，主要的是作为研究者，必须区分其时空关系，若不顾时间和空间条件，则必然会弄出错来，吕文所犯的正是这毛病。研究一个有自己文字史书的民族及这个民族的史迹，不先从它自己的“记载”着手，将有何说服力可言哉！

田女士文中对“吐蕃”解作 མཐོ་བོད，这是望文生义的错误。“上蕃”说法，可以成立，但以 མཐོ作为汉文“吐”字对音，释为“上”，则又错了。མཐོ字之意为高下之“高”，一般是指纵向的高下之区别，而不是横向的上下部之用字，这种区别，查阅《藏汉大辞典》1114页及1218页的藏汉文注解即可明了。

信笔乱写了这一些，聊供参考。专此，即祝

新年快乐！

吴均　1995年1月19日

（原载《中国藏学》1995年第2期）

给编辑的一封信——代后记

维忠同志大鉴：

华函奉悉，程颐工同志也曾以电话联系，感谢同志们对僻处边地的老朽古董，如此见重，不以贫困见弃，至所感谢！

猥以行年九十有三，常与病魔作伴，加之旧作散乱，收拾困难，致迟迟未能奉复，谨祈见谅！

均一生潦倒被斥，今已垂垂老矣。一些浅见，早已付之过去。蒙同志们如此垂青，几不知今世是何时，尚有如此正义，令边鄙老朽，无以为名！奉注收拾一些能尚在手下的残卷，录以奉陈，敬希针砭！这些残卷中，自问尚可慰者，有曾于1987年被《全国高等学校社会科学研究成果选编》选入之1980—1981年登载于《青海民族学院学报》之《关于藏区宗教一些问题的辨析》一文中，愚见对国内外将藏传佛教称为“喇嘛教”之不当，提出了修改意见，现社会上将“喇嘛教”一说已经修改了；对于佛苯二教混乱不明的问题，也提出看法，对“活佛转世制度”和“政教合一”形成问题也提出了看法，对其理论数据、形态、产生的社会根源等做过全面论述，等等，但全文较长，请指正；对藏族史诗《岭·格萨尔王传》，于全国第一次民族学会上提交过论文《岭·格萨尔论》，后载于《民族文学研究》1984年第1期，文中

特别提出“格萨尔”不是“岭·格萨尔”，把两个不同的民族称谓混为一体，不顾藏文原文，是国内不顾少数民族文学的“民族偏见”，应予改正。事实上，国内迄今仍未改过来，这是多年来最不愿见到的学风。此外，关于对日本学者佐藤长之《西藏历史地理研究》中一些谬误，曾提出过《日月山与大非川》等商榷论文五篇，自信尚符合史地实际。又如《论明代河洮岷的地位及其三杰》等对藏文历史钩沉，有所努力，尤其《察罕呼图克图衮噶嘉勒赞传》一书译文后之《译后记》介绍清末的洮岷藏族僧人以普通和尚身份为国家民族作出的一系列贡献（他在《清史稿》中没有单独列传，但其事迹，在《藩部》六、七中有记述）。这个普通僧人在内蒙古、新疆、西藏等处有独特作为的人，但人们忘记了，藏文本传也几乎毁了，我有幸译出，实一幸也。至如我在《藏族史略》中前言内对藏族族源及吐蕃的论述，自信不流于汉族文人之不顾藏文本身叙述之无聊，曾有一位叫吕一飞的现今作者强调“吐蕃”即“秃发”，对我大肆问难（发表在《中国藏学》90年代初），这种没有历史学识、对民族文字不尊重的文字，我本想驳一驳，但又觉得与如此浅薄无识之文论战，太不值得，于是作罢，于此向您提这一笑料，作一哂耳！

由于我对藏文略有所识，在牧区曾住过一段时间，所以有些关于甘肃、青海藏族史地之浅识，对《西藏志》等对长庆会盟碑之误释，如“洮岷之东，属大唐”之谬误，有所纠正，对“宗哥城”等有所论及，可信与事实一致。信笔向您一叙，以博您笑！

我生长于民族地区，虽曾受过师范学业，但性喜少数民族藏文，故而又向往藏学，在我国的藏族寺院中混了四五年，在恩师夏日仓（同仁县隆务寺寺主）和雍曾罗藏华丹的勤劳教诲下，初步学习了一些藏族史地知识，得授“柔艾巴”名义（学位）。一生皆蒙德惠。在建国前，1948—1949年在兰州大学边语系滥竽于藏文副教授之列。1951年始，由于过去效力于国民党玉树地区党务指导员之列，勒入劳改之列先后27年之久，虽在图圄之中渡过了半生，但也为国家翻译了一些藏汉书籍，在狱中曾从事

《岭·格萨尔王传》的大部分翻译（译目见《中国藏学》2002年4期，李连荣文《传统与革命——中国〈格萨尔〉史诗学兴起之初的资料与建设》）并各写了《译后记》，为我国的《岭·格萨尔史诗》研究流了些汗水，为一自慰之事。1977年后被释平反，先后在青海民族学院、青海师范大学担任地方史、藏族史教授，培养了一批研究生，并在青海民族教材编译处翻译审定一部分教材，这是我后半生自问无愧于恩师罗藏华丹和喜饶嘉措大师之事！

我一生受许多恩师教诲：我国著名藏族学者喜饶嘉措大师，与我为小同乡，1936年以后受其教诲良多；我国编写第一部藏汉辞典（1933年在西宁石印出版，抗战时在北京、建国后在上海曾翻印多次）的杨质夫，是我藏文启蒙先生，与我在青海新生印刷厂劳改十年，1961年病逝。我一生受这些先生的教导，但除罗藏华丹先生于1940年代去世外，其他之人皆于劳改或大批判中辞世，这也是一生难忘之憾。悠悠人生，如此而已。

至于文集能否面世，我不抱奢想。唯求我之所见，能有同意者，则终生之幸也。耳目无力，心识困乏，匆匆

专此，敬颂

近祺

吴　均

2005年4月25日



论夏嘉同音与羌藏同源

从《西番馆来文》看明朝对藏区的管理

论安多藏区的政教合一制统治

关于藏区宗教一些问题的辨析

论苯教文化在江河源地区的影响

青海地区在吐蕃统治时期的文化钩沉

对日本佐藤长《西藏历史地理研究》中一些问题的商榷

拉萨唐蕃会盟碑文中『洮岷之东，属大唐国界』之语纠谬

安定、曲先、罕东、必里等卫地望及民族琐议

论邈川、宗哥、安儿三城及省章、安儿、青唐三峡的位置

明代在玉树地区建置初考

青海藏文研究社记

记藏学家杨质夫

岭·格萨尔论

《岭·格萨尔》史诗研究中一些提法的商榷

论史诗《岭·格萨尔王传》是藏族文化熔铸发展的反映

藏文新生体字模的创制纪略

《岭·格萨尔王传》译后记辑要

《安多政教史》译后记

《玉树调查记》绪言

《西藏六十年大事记》绪言

现代中国藏学文库



ISBN 978-7-80057-929-5



定价：75.00元（上、下册）